Phil. sp. 276d

Fichte

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36603592860018

<36603592860018

Bayer. Staatsbibliothek

Grundzüge

zum

Systeme der Philosophie

von

J. H. Fichte.

Erste Abtheilung:

Das Erkennen als Selbsterkennen.

Heidelberg
im Verlag der akademischen Buchhandlung
bei J. C. B. Mohr.

1833.

24. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

In diesem Bande, der vorerst das Werk beschließt, wird dem geneigten Leser der *erste* Theil des Systemes der Philosophie vorgelegt, nach dem Plane und in der Ausführung, wie sie unseres Erachtens der gegenwärtige Standpunkt der Wissenschaft durchaus erfordert. Zunächst ist hierbei die Frage nach dem Anfange des Systemes entscheidend: und falls auch nur darüber sich vollständiges Einverständniß erringen ließe, was nicht schwer scheint; so würde, bei den übrigen Abweichungen, wenigstens ein gemeinsamer Ausgangspunkt gewonnen sein. Nach der wissenschaftlichen Ausführung des Systemes, wie sie vorliegt, kann es jedoch in dieser Hinsicht nur die Bestimmung der Vorrede sein, den einzelnen andern Systemanfängen gegenüber historisch und äußerlich nachzuweisen, wie sie sämmtlich unbewußt den unsrigen voraussetzen, d. h. nnr nicht ausdrücklich bis zu demselben zurückgegangen sind.

Im Begriffe des absoluten Anfangs der Wissenschaft liegt nämlich die Schwierigkeit, ja der Widerspruch: daß er eines Theils das schlechthin Unvermittelbare sein muß; andern Theils jedoch, indem das Denken sich inmitten unendlicher Bedingungen wie Vermittlungen hineinversetzt weiß, er selbst daraus zu finden ist, ohne doch als ein leer Willkührliches ihn bloß voranzustellen. Er soll, als Anfang, schlechthin nicht begründet, und doch eben so wenig, wie ein Unbegründetes bloß vorausgesetzt werden: er ist unbeweisbar; doch bedarf er der Begründung; und dies ist eben sein Widerspruch. — Hegel, den wir statt aller Andern hier anführen, sucht denselben also zu beseitigen, daß er den schlechthin ersten Gedanken, das reine Sein, zum Anfange der spekulativen Denkentwicklung, das absolute Denken mithin zur Voraussetzung macht. Abgesehen von dem sonst schon dabei Erinnerten, steht hier jedoch das absolute Denken den andern Zuständen des Bewußtseins, der Anschauung, dem endlichen Denken, bloß entgegen, oder über denselben. Es hat sie in sich aufgezehrt; und die dadurch vollzogene Abstraktion von allem bestimmten, gemeinten oder vorausgesetzten Inhalte, diese absolute Negativität ist selbst hier der Anfang: was, beiläufig gesagt, zugleich das Resultat seiner Phänomenologie des Geistes ist. Diese endet, nachdem sie die einzelnen Momente des Bewußtseins am gegenseitigen Widerspruche ihrer selbst sich hat verzehren

lassen, im absoluten Wissen, als dem noch inhaltslosen; was ihm eben der Anfang des Systemes ist. Dieser Akt der entleerenden Abstraktion braucht jedoch nur einmal für allemal geleistet zu werden, um den Anfang zu finden. Er ist als diese Entleerung selbst das Voraussetzungslose, der Anfang; und so hat Hegel bei diesem Resultate seiner Phänomenologie völlig Recht gehabt, sie nicht in den Kreis des Systemes selbst aufzunehmen *). — Nach dieser

*) Obiges deutet für sich schon auf die gänzliche Verschiedenheit der Richtung wie des Resultates zwischen Hegel's Phänomenologie des Geistes und der vorliegenden Theorie des Erkennens, wenn sie sich auch nicht aus der Ausführung im Einzelnen durchgängig ergäbe. Ein Jünger der „gegenwärtigen Philosophie" hat mich nämlich mit meiner Behauptung, daß der Einschritt in das System vom Bewußtsein geschehen müsse, kurzweg dadurch abgewiesen: daß dieser Versuch zu spät komme; dies sei längst vollbracht — in Hegel's Phänomenologie des Geistes. — Eine seltsamere Entgegnung ist kaum denkbar! Zunächst nämlich sollte man meinen, daß das System der Philosophie sich wie ein lebendiger Organismus in seiner Darstellung stets aus dem Ganzen zu erneuern habe, nach der Klarheit, die es zu jeder Zeit errungen; daß also keine Vorarbeit eines Frühern davon freisprechen könne, sie in ihrer Totalität auszuführen. Wenn indeß hierbei von einem zu Spätkommen überhaupt die Rede sein könnte; so wäre Hegel zunächst dieses Zuspätgekommene: denn in Wahrheit ist Kant jener „Vollbringer" des Anfangs der Philosophie. Auf diesen haben wir uns daher auch überall berufen und ausdrücklich behauptet: das System müsse auf den Kantischen Anfang zurückgehen; welches Bekenntniß abermals dem einsichtigen Manne nicht anders als höchst anstößig sein konnte. — Indem er selbst jedoch dafür hält, der Anfang des Systemes müsse von einer Theorie des Bewußtseins gemacht werden, wenn auch, wie in der Phänomenologie, „nicht bloß wie in der Kantischen Kritik, nur vom Standpunkt des Bewußtseins, sondern des Selbstbewußtseins und der Vernunft", indem er uns daher, so zu sagen, in der Sache

Lage der Sache bleibt aber auch bei Hegel das Spekulative ein besonderer, vom nicht philosophischen Er-

---

selbst Recht giebt: verwickelt er sich doch auch damit schon in eine bedenkliche Heterodoxie gegen die wahre Hegelsche Lehre, welche ihm die reinen Anhänger unter andern Umständen vorzurücken nicht unterlassen würden, wenn bei so schwierigen Zeitläuften nicht Alles darauf ankäme, wenigstens den Schein der Eintracht noch aufrecht zu erhalten. Demungeachtet behauptet er kurz vorher doch wieder; „Es ist nicht zu sagen, was dem Anfange selbst, womit die" (Hegelsche) „Logik beginnt, noch vorhergehen soll." Er hat ja Selbst es so eben gesagt: „eine Theorie des Erkennens vom Standpunkte des Selbstbewußtseins und der Vernunft"! — Welcher Anfang ist ihm nun der rechte? Alle beide, — der Anfang der Logik, dem Nichts vorausgehen kann, oder der vom Selbstbewußtsein, welcher jenem doch wirklich vorausgeht? Man sieht, welche Verworrenheit in den Köpfen der Leute herrscht, welche sich die geistigen Führer der Zeit, die Repräsentanten deutscher Wissenschaft nennen; in welche Widersprüche sie sich hineinreden, wenn man auch nur indirekt sie nöthigt, Rede zu stehen und etwas tiefer sich einzulassen! So ist ihm auch die Vorstellung des Dualismus beinah zur fixen Idee geworden: nicht nur alle Philosophen der Gegenpartei; nicht nur alle, die das System von einer wissenschaftlichen Verständigung über das Bewußtsein anfangen wollen, wie Suabedissen, Troxler, Krause, ich, sind ihm Dualisten: selbst Schelling ist es in der neuern Entwicklung seiner Lehre, bloß weil ich gesagt, daß in ihr das wahre, von Hegel verfehlte Princip der Individuation zu seinem Rechte gekommen sei. Es gäbe in der That nichts Ergötzlicheres, als bei dieser Gelegenheit von unserm gemeinschaftlichen Lehrer zu vernehmen, was er unter jenem Dualismus sich eigentlich denke, durch den er so entgegengesetzte philosophische Bestrebungen nicht nur hinreichend charakterisirt, sondern mit Einem Schlage widerlegt zu haben meint? Ob endlich durch die Phänomenologie des Geistes jede andere Theorie des Bewußtseins, also auch die unsere, „überflüssig" geworden sei? Wohlan: sie liegt ja jetzt vor jedes Urtheilsfähigen Augen; und selbst unserm Recensenten bleibt es unbenommen, sofort zu zeigen, wie unsere Theorie nur ein Echo jenes Werkes, ein Nachbild vom Urbilde sei, — falls er es kann und darf. Zwar bedient er

kennen streng geschiedener Standpunkt: er haftet auch hier noch an dem bloßen Gegensatze des apriori

---

sich schon jetzt in seinem Eifer für die gute Sache sogar der nützlichen Dreistigkeit: geradezu das Ding zu reden, das nicht ist; so daß auch in dieser Beziehung für die Zukunft mancherlei von ihm zu erwarten steht, was allerdings schlimmer wäre, als die unwillkührlichen Entstellungen, die unsere Ansicht in seinem Kopfe schon erfahren hat, und die bei ihm ganz in der Ordnung sind. So behauptet er unter Andern von meiner Relation der Hegelschen Philosophie faktisch unwahr: „ich wisse nicht einmal, daß die Methode dieser Philosophie nicht die" (Schelling'sche) „Construktion sei: wisse nicht, daß das Ende des Systemes in seinen Anfang zurücklaufe; ich fasse die logischen Gedankenbestimmungen bei Hegel nicht als allgemein vernünftige Bestimmungen, sondern als bloße Regeln" u. dgl.; während er doch das direkte Gegentheil von diesem Allen (Th. I. S. 40. 42. ff.) gelesen haben mußte. Noch merkwürdiger ist seine Behauptung: es sei gar nicht Hegel's Lehre, daß Gott nur im Menschen zur Persönlichkeit und zum Selbstbewußtsein komme, daß dieser Satz vielmehr nur aus Misverständniß von uns ihm aufgebürdet werde: während er doch, um von Anderm zu schweigen, der ausdrücklichen Erklärung Hegel's sich erinnern mußte (Encyklop. der phil. Wissensch. 3. Ausg. §. 564. S. 576.): „Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß: sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott." Hierin wird deutlich gelehrt: daß, wie Gott überhaupt nur im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt, dies Selbstbewußtsein Gottes sich dahin entwickelt, zunächst: daß der Mensch überhaupt von Gott weiß; dann aber, was das höchste, daß er in Gott sich wisse, was nach Hegel die Bedeutung der Religion und Philosophie ist, und was wir in unserer Darstellung des Hegelschen Systemes also bezeichneten (Th. I. S. 67.): „Es sei der Proceß Gottes in der Schöpfung, durch die Natur hindurch sich zum Geiste zu machen und in diesem endlich sein Selbstbewußtsein zu finden: in

und aposteriori, und damit an all den hergebrachten Trennungen des Erkennens, welche lange genug lähmend und verwirrend auf unsere Bildung gewirkt haben; ja die Schroffheit und Trockenheit des einseitigen apriori scheint sich noch einmal in ganzer Kraft geltend machen zu wollen. — Aber alle diese Verhältnisse müssen nicht bloß vorausgesetzt oder beseitigt, sondern im Systeme selbst wissenschaftlich abgehandelt werden. Das Bewußtsein muß sich entwickeln zum spekulativen Denken: und wie alles Philosophiren diese thatkräftige Entwicklung stillschweigend voraussetzt; dies also der bewußtlose Anfang aller Systeme ist: so soll dieselbe hier nur ausdrücklich hervorgehoben und zum bewußten Ausgangspunkte gemacht werden. Die Eigenthümlichkeit unseres Standpunktes ist es, nichts Eigenthümliches oder Particuläres übrig zu lassen.

Somit kann das Bewußtsein philosophirend nur von Sich Selbst anfangen in seiner unmittelbaren Selbstgegebenheit, aus dieser zum Denken, endlich zum spekulativen Denken sich emporentwickelnd.

---

der Religion geschehe dies nur noch auf unmittelbare Weise; erst in der Philosophie sei (nach Hegel) Gott vollkommen bei sich selbst: sein Ansich sei erst in ihr zu seinem Für sich geworden." Und auf die faktische Abläugnung jener Lehre von dem Bewußtwerden Gottes im Menschen gründet der Recensent seine Beschuldigung: ich habe die Hegelsche Lehre misdeutet und übelwollend entstellt. Darauf hin hat er den Muth, quasi re bene gesta, mit einem Göthe'schen Spruche sieglächelnd abzutreten!

So allein ist der Widerspruch des Anfangs vollständig überwunden: das Bewußtsein ist dieser Anfang, weil es allein sich das schlechthin Gewisse (das Nichtabstrahirbare) ist. Darin aber erzieht es sich selbst zur Philosophie, welche nicht nur der eigene Anfang, sondern darin die Selbstbegründung ist. Und so enthält der erste Theil des Systemes*, als dieser selbstbegründende, die wissenschaftliche Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins zum und im Denken, und damit die Abhandlung der möglichen Verhältnisse desselben zur Wahrheit, woraus die verschiedenen Standpunkte nicht nur des Erkennens überhaupt, sondern auch des spekulativen Erkennens, — die möglichen philosophischen Systeme — sich ergeben. (Und dieser Grundgedanke, daß die Philosophie vorerst zu sich zu erziehen habe, lag, wenn auch noch unentwickelt, allen Versuchen zu Grunde, von logischen oder psychologischen Untersuchungen, oder von einer Kritik des Erkenntnißvermögens in ihr auszugehen. Eine solche Logik oder „Kritik" des Erkennens, jedoch in der Methode der Entwicklung, strebt der vorliegende erste Theil an; nicht weniger, aber auch nicht mehr. Dabei mußten jedoch alle eigentlich ontologischen Untersuchungen ausgeschieden und dem zweiten Theile vorbehalten bleiben, wodurch sich auch hier die Verschiedenheit unserer Theorie von dem ergiebt, was Hegel Wissenschaft der Logik nannte, und was er in ihr zum Anfange der Philosophie machte.)

Aber die Entwicklung des Bewußtseins zum spekulativen Denken ist zugleich seine Vertiefung und Einkehr in sich selbst: die Besinnung auf sein ursprüngliches Wesen. Denn alles Bewußtsein erweist sich als Denken, und das Spekulative ist nicht nur Gipfel, höchster Moment, sondern das Allgegenwärtige in demselben, bloß unentwickelt oder entwickelt. Aber es ist das absolute Grundgesetz des Bewußtseins, sich aus dem Dunkel seiner Unmittelbarkeit zu entfalten, und es ist nur als das sich Entwickelnde wirklich. Dies besteht aber nur in der Entwicklung zum spekulativen Denken oder zur Philosophie, welche daher nicht irgend ein besonderer Zustand oder die Leistung einzelner Individuen, sondern die Vollendung des allgemeinen Bewußtseins in sich selbst, sein höchstes Selbstverständniß ist, in der alles Erkennen sich als Eins, als von spekulativer Bedeutung zusammenfaßt. Denn wie nur Ein Sein, Eine Wahrheit; so auch nur Ein Erkennen in der Wahrheit.

Dadurch steht aber die Philosophie nicht mehr im Gegensatze zu irgend einer andern Richtung des Erkennens oder Bewußtseins. Sie hat alle mit sich versöhnt, weil durchaus verstanden. Das sogenannte empirische Erkennen, die Anschauung, ist selbst das unmittelbar Spekulative, je treuer und reiner sie die unmittelbare Gegenwart der Wahrheit ergreift und in sich wiedergiebt; sie wird damit die ergänzende Gegenseite zum apriorischen Begriffe, der ihre abstrakte

Allgemeinheit und Ewigkeit erkennt: und beide Richtungen, sich durchdringend, stellen erst die ganze, ebenso allgemeine als unendlich andere und lebendige Wahrheit dar. (Vgl. im Folgenden §. 225—228.) — Am allerwenigsten aber ist Glaube, Religion, Gemüth, Ahnung der Philosophie entgegengesetzt: jene Formen der Wahrheit sind vielmehr spekulative Divination, ihre ursprüngliche, noch unenthüllte Einsicht, worin sich die ganze Tiefe des Bewußtseins, seine noch unentfalteten Schätze, unmittelbar und darum ahnungsvoll, eröffnen. Alle (historischen) Anfänge und Erregungen der Philosophie waren Religion: dahin muß sie wieder zurück, aber mit klarem, in sich vollendetem Selbstverständnisse, indem sie alle Formen und Momente des Bewußtseins als das Eine Erkennen Gottes begreift.

So ist endlich auch der gewöhnliche Widerstreit der Systeme unter sich versöhnt, ohne den Reichthum ihrer Gegensätze aufzugeben. Die Philosophie hat sie eben verstanden als die Stufen und Momente in der innern Geschichte ihrer Selbstentwicklung. Jeder einzelne Standpunkt hat darin seine ewige Bedeutung: aber ebenso leitet sie sich aus jedem derselben wieder in die innerlich reiche, nicht abstrakte, Allgemeinheit zurück; und diese immer tiefere Durcharbeitung des Einzelnen, wie die ewig daraus hervorgehende umfassendere Orientirung über jeden Gegensatz macht den allmähligen Fortschritt und die sich ausbreitende zu-

gleich, wie vertiefende Vollendung der Philosophie aus. Sie hat sich darin eine innere, wesenhafte Unendlichkeit, die der ewigen Versöhnung und Wiederherstellung aus ihren unendlichen Gegensätzen, gesichert.

Zugleich wäre aber sie selbst und ihr Studium damit als das zugänglichste und gemeingültigste zu erachten. Jeder Standpunkt der Bildung, jede geistige Particularität ist in ihr verstanden und in die Allgemeinheit des Bewußtseins und seine Entwicklung aufgenommen. So muß sie für Jeden einen Anknüpfungspunkt enthalten, um ihn aus der Verhärtung und Eigenheit seiner persönlichen Meinung zu befreien, und ihn sich selbst zu zeigen als befaßt und getragen von der Unendlichkeit des Geisteslebens. — Aber diese Seite, die im allgemeinsten Sinne pädagogische, ist an der Philosophie bis jetzt noch am Wenigsten ausgebildet, weil sie überhaupt ihre Aufgabe noch nicht erkannt, das in sich selbst Einleitende, zum eigenen Verständniß Erziehende zu sein. Bis jetzt hat sie, — Alles in sich hineinziehend und untersuchend, nur sich selbst nicht, — sich noch in vereinzelten Gegensätze vertieft und in widerstreitende Richtungen gespalten. Es ist Zeit für sie, sich daraus zusammenzufassen, und indem sie sich in ihrem Reichthume versteht, mit dem Worte des Friedens, welches sie dadurch über ihre eigenen Einseitigkeiten, wie über alle Gegensätze des Geisteslebens ausspricht, sich auch nach Außen hin ihr wahres Ziel und ihre Bestimmung zu vindiciren. Sie ist ihrem Be-

griffe nach der allgemeinverständlichsten Darstellung fähig, weil sie weder Etwas voraussetzt, noch eine Bildungsstufe in sich überspringt. Die Philosophie am Wenigsten bedarf einer abstrusen, sie absondernden Terminologie: sie hat sich vielmehr mit sinnigem Eingehen an das Gegebene der Sprache auszuschließen, in der sich die dunkel denkende Macht des allgemeinen Bewußtseins ausgeprägt hat. Die Sprache selbst ist schon das ursprüngliche Denken, die Vorandeuterin des Spekulativen, welche nur der Entwicklung, Befreiung, des Selbstverständnisses bedarf. Je sprachgetreuer, einfacher, naturgemäßer demnach die Bezeichnung der Denkverhältnisse, die ganze wissenschaftliche Darstellung wird, desto mehr entspricht die Philosophie ihrem Begriffe: das reine Gegenbild der Selbstentwicklung des allgemeinen Bewußtseins in sich zu sein. Sie muß an Klarheit wie an Evidenz alle andern Wissenschaften übertreffen, weil sie nur das Selbstverständniß des Gemeingültigsten wie Allgegenwärtigsten ist, unsers Bewußtseins; und weil nicht eine äußerliche Macht sie in ihm vollzieht, sondern der innere, wesentliche Drang des Bewußtseins selber. Bisher freilich scheint man ihre Kunst mehr darin gesucht zu haben, sie unzugänglich zu machen, als sie aufzuhellen; ja noch kürzlich ist ihr Studium beinah zu einer halsbrechenden Beschäftigung gediehen, seitdem eine schülerhafte Verschrobenheit, weil ein tiefsinniger Geist die natürliche Unbeholfenheit seiner Darstellung nicht überwinden

konnte, diese für ein unabtrennliches Zeichen der Tiefe erklärt, und sogar ihr eifrig nachgerungen hat.

Aber je mehr wir dies erkennen, desto nöthiger wird es, für den gegenwärtigen Versuch die Nachsicht des Lesers in Anspruch zu nehmen. Durch mancherlei zerstreuende Beschäftigungen zerrissen, gelang es uns nicht einmal, der Darstellung denjenigen Grad von Klarheit, Ebenmaß, Schärfe und Frische zu geben, den wir unter andern Umständen vielleicht hätten erreichen können; und wie fern wären wir dennoch geblieben von der Höhe philosophischer Kunst, wie sie uns vorschwebt, welche, rein nur den Gegenstand entfaltend, und von jeder Willkühr der Darstellung und Anordnung sich abthuend, dennoch die höchste Selbstthätigkeit des Geistes und die freieste Ausbildung aller seiner Kräfte voraussetzt. Sie ist, wie die Poesie, das innerste Bewußtwerden des Gegenstandes, ein Licht, welches das Dunkel der Objekte durchdringt, ohne von ihnen selbst gebrochen zu werden, noch, wie jene es bedarf, an der Symbolik des Einzelnen, am Bilde verharren zu müssen. So ist sie selbst Poesie, aber die schmucklose der nur sich selbst gebenden Wahrheit. —

Je offener wir sonach unsere Darstellung im Einzelnen für durchaus unvollkommen erklären; desto mehr zählen wir auf solche Leser, zugleich die einzig rechten für Werke der Philosophie, welche ebenso selbstständig, als mit freier Hingebung, den sich entwickelnden Gegenstand begleiten, und völlig in ihn eingehend,

die Lücken und Mängel der persönlichen Auffassung der Sache selbst nicht zum Schaden rechnen. Auf durchgängige äußere Einstimmigkeit zählen wir dabei so wenig, daß es sogar eine wesentliche Einsicht unsers philosophischen Standpunktes ist, eine solche äußerliche Uebereinstimmung als etwas Zufälliges und Unwesentliches ganz zurückzuweisen. Keine einzelne Darstellung der Einen, ewig sich selbst erneuernden Philosophie kann, eben als solche, jemals gemeingültig werden: sie hat vielmehr die andern, als wesentlich ergänzende, sich gegenüber. Freilich ist man in der Regel klug genug, diese immer erwartete und nie erreichte Einstimmigkeit in Einem Systeme durch die beliebte Redensart: die Zeit sei nur noch nicht reif zu demselben, aber jetzt gerade, durch dieses Werk oder diesen Mann, sei sie vorbereitet; — in die unbestimmte Zukunft zu vertagen, die uns freilich nicht sogleich Lügen strafen kann. Wohl aber könnte bei dieser Gelegenheit die rechte Einsicht über das Wesen des Gegensatzes sich ergeben, in der Philosophie sowohl, wie im Erkennen überhaupt; ebenso, daß damit auch die Bedeutung der philosophischen Kritik eine ganz andere wird, als bisher. Die wahre spekulative Beurtheilung oder Polemik sucht den gegenüberstehenden Gegensatz völlig zu durchdringen, sonach sich durch ihn zu ergänzen, ihn und sich zu erweitern und zu versöhnen; damit aber die Beschränkung, in welcher sie selbst erscheint, wie das Andere ihm gegenüber, abzustreifen und zu über-

winden. Je mehr aber ein spekulativer Standpunkt geeignet ist, die einzelnen Philosophien in sich zu vermitteln und zum höhern organischen Ganzen zu vereinigen, desto gründlicher, anerkennender, gerechter ist seine Kritik; und so enthielten die bisherigen Versuche kritischer Vermittlung, von denen wir ausgegangen sind, zugleich die nothwendige Gegenseite unserer eigenen Philosophie: diese sollte sich dadurch ihr Recht für die Gegenwart sichern, aber nicht um eine einzelne Richtung ausschließend auszubilden, sondern um jede in sich selbst zu verstehen, und dadurch in einem umfassenden Ganzen zu vereinigen. Wenn wir daher wünschen, daß dieser versöhnende Geist der Kritik auch uns begegnen möge; so dürfen wir hinzusetzen, daß dies zugleich das einzige Mittel ist, in unsern Standpunkt gründlich einzugehen. In den gewöhnlichen Kritiken wird die einzelne philosophische Erscheinung aus einem bestimmten Standpunkte, dem Kantischen oder vernunftgläubigen, dem der absoluten Dialektik u. s. w., beurtheilt, und nach solchem vorausgesetzten Maasstabe gebilliget oder getadelt; daher denn auch das unerfreuliche Parteiwesen und die gänzliche Unfruchtbarkeit unserer bisherigen philosophischen Kritik. Hier möchte jedoch ein so beschränkter Maasstab der Beurtheilung darum ein völlig widersprechendes Verhältniß hervorbringen, weil jeder der möglichen philosophischen Standpunkte in unserer Entwicklung des Bewußtseins selbst vorkommt, und nach seiner eigenthümlichen Bedeutung anerkannt

und verstanden wird. Bei solcher Beurtheilung würde daher eigentlich nur ein Theil des allgemeinen Geistessystemes sich feindlich gegen sein Ganzes wenden, in welchem er selbst friedlich umfaßt ist, und sogar gerechtfertigt erscheint. Und so wie in der Entwicklungsreihe des Bewußtseins die Anschauung darum nicht verdrängt wird, weil sie nur noch das unentfaltete Denken ist, sondern wie auch ihr ein unentbehrliches, ja wesentliches Element der Wahrheit verliehen ist; so verliert auch eine einzelne philosophische Ansicht darum nicht ihr eigenthümliches Recht und ihre Bedeutung im Systeme des Geistes, wenn sie im ewigen Hin- und Herschweben seiner Entfaltung sich noch nicht als die umfassendste, befreiteste bewähren kann. Und diese Neidlosigkeit der Standpunkte gegen einander muß auch die wissenschaftliche Gesinnung werden, wie sie die nothwendige Folge der jetzt erlangten wissenschaftlichen Einsicht ist. Und so wäre von nun an ein ebenso harmonisches Zusammenwirken der Philosophen möglich, wie es die Naturkundigen, welche der Entwicklung des organischen Lebens nachforschen, täglich als die geisterfreuendste Seite ihrer Beschäftigung uns darbieten. Wahrhaft und in der Tiefe ist aber ihrer und unserer nur das Eine Werk: der Offenbarung des göttlichen Gedankens und seiner immer lichteren Entfaltung in Allem nachzugehen.

So bleibt es auch für den gegenwärtigen Fall das einzige Mittel einer gründlichen Kritik, jeden phi-

losophischen Particularismus vorerst aufzugeben, und in die Entwicklung des gesammten Bewußtseins mit uns einzugehen; wo denn freilich in unserer Darstellung derselben sich mancherlei Lücken, Unklarheiten, Irrthümer werden aufdecken lassen, deren scharfe Abweisung und Berichtigung, wenn sie auch unsere Darstellung der Sache trifft, doch nicht gegen die Sache selbst, sondern für sie kämpft. Und hier ist sogar die bestimmte Stelle, wo uns die Ergänzung verwandter Forschungen entgegenkommen, und, über den allgemeinen Standpunkt orientirt, in das von uns Versäumte oder Verfehlte eingreifen muß. Indem ich daher diese Schrift, als ersten Versuch, mit dem Bewußtsein seiner vielfachen Mängel der Oeffentlichkeit übergebe; beruhigt mich die Erfahrung: daß es in einer großen, wahrhaft gemeinsamen Angelegenheit oft genügen muß und wirklich genügt, nur den ersten Versuch gemacht zu haben, ohne sogleich die Ausführung und Vollendung bieten zu können.

Der zweite Theil des Systemes, der die Ontologie umfaßt, welche durch ihren Verlauf in spekulative Theologie übergeht, wird binnen Kurzem erscheinen, wenn sich meine Hoffnung bestätigt, die Theilnahme, welche man meinen kritischen Vorarbeiten geschenkt hat, auch auf diese Schrift übergehen zu sehen, und wenn ich erwarten darf, daß man durch dieselbe über das Wesentliche meines Standpunkts und meiner philosophischen Richtung sich orientirt hat.

Wissenschaftliche Uebersicht.

Begriff der Philosophie.

Einleitung. Die Philosophie, aus subjektivem Antrieb zum objektiv wissenschaftlichen Anfang sich fortbestimmend: Entwicklung des Bewußtseins aus seiner Unmittelbarkeit zum Denken. (§. 1 — 14.) Was Bewußtsein an sich: (§. 15 — 21.) was in seiner Unmittelbarkeit. (§. 22.) — Vorläufige Uebersicht des ganzen Systemes. (§. 23.)

Erster Theil:

Das Erkennen als Selbsterkennen.

Erste Epoche: Das Bewußtsein in seiner unmittelbaren Gegebenheit, oder die Naturbestimmtheit des Ich. §. 24 — 41.

Das Ich, in unmittelbarer Wirklichkeit für sich, als Leib, — Sinn; (Seele und Leib; §. 24 — 27.) Darin zunächst reine Empfindung, im Gegensatze Naturwillen, beide vermittelt im Vorstellen. (§. 27 — 32.) Daraus Wahrnehmung, in drei Stufen entwickelt: (§. 33. 34.)

Erste Stufe: als vernehmend: (§. 35.) bloße Empfindung.

Zweite Stufe: als gewahrend: (§. 36 — 38.) reine Anschauung.

Dritte Stufe: als anerkennend: (§. 39. 40.) unentwickeltes Denken, anschauende Erkenntniß.

Zweite Epoche: Das Ich als vorstellendes. §. 41 — 63.

In drei Stufen:

A. Die Erinnerung: 1) als (dunkler) Besitz der Anschauungen; abstraktes Gedächtniß überhaupt: (§. 42 — 44.) Sinnengedächtniß — Verstandesgedächtniß. S. 55. — 2) bewußte Reproduktion, eigentliches Erinnern: (§. 45. 46.) daraus reine Ichanschauung, §. 46. (Kant, Fichte, Herbart. S. 59—62.)

B. Die Einbildungskraft: 1) als abstraktes Vorstellungsvermögen überhaupt (§. 48 — 50.; über „Seelenvermögen" S. 66.) 2) die bewußte Produktion: a. als analytische, b. als synthetische (§. 54 — 58.)

C. Die Sprachdarstellung: Ausprägung des ganzen bewußten Vorstellungslebens in einem äußern Gegenbilde: (§. 59. 60.) unmittelbares Denken, Naturlogik des Geistes: 1) sinnliche Seite der Sprache, Tonmalen der Empfindung und Anschauung. (§. 61.) 2) denkende Seite, der grammatische Organismus. (§. 62.) In allen diesen Vorgängen (A. B. C.) schon das Denken auf unmittelbare Weise gegenwärtig.

Dritte Epoche: Das Ich als denkendes. §. 64 — 152.

A. Der Begriff: (§. 64. ff.) Unterschied desselben von der Allgemeinvorstellung (§. 65.): entwickelt durch Comparation, Analyse und Abstraktion. (§. 66 — 68) Somit das abstrakt Allgemeine, der Idee gegenüber. (§. 78.) Darin seine dialektische Entwicklung 1) als der bestimmte Begriff (§. 75. 76.); 2) der Begriff im Verhältnisse; Gattung und Art rc. rc. (§. 77 — 80.) 3) Der Urbegriff (§. 81. 82.) — Darin seine Ergänzung durch

B. das Urtheil. (§. 83. ff.) Bedeutung der Copula (§. 84.); dialektische Entwicklung des Urtheils, als die nächste Aufhebung des Einzelnen, vom Unmittelbaren, durch die äußere Allheit zur wahren Allgemeinheit; in den Urtheilsformen:

1. der Unmittelbarkeit (§. 85 — 87.);
2. der Zusammenfassung (§. 88 — 91.);
3. der Allgemeinheit (§. 92 — 97.);
4. der Begründung (§. 98 — 104.);

In den letzten Formen (4.) ist schon der unentwickelte Schluß angedeutet (§. 105. 106.), wodurch der Uebergang in die Sphäre

C. des Schlusses: (§. 107. ff.) Alles Denken ist der Schluß, nur unentwickelt oder entwickelt, d. h. die Begründung, damit aber die Aufhebung des Einzelnen als solchen, um nur das sich selbstbesondernde Ewige in ihm zu haben. (Hegel's W. der Logik S. 143.) Daraus das Formelle des Schlusses (§. 108.), wie seine innere Entwicklung durch die Formen

1. der Unmitelbarkeit (§. 109 — 116.); die Schlußfiguren (§. 117 — 119.);
2. der Zusammenfassung (§. 121 — 127.);
3. der Allgemeinheit (§. 128 — 136.);

Alles Bewußtsein in Anschauen, Vorstellen rc. unentwickeltes Denken; und alle Entwicklung desselben die zum und im Denken. (§. 138 — 146.) Dieser Fortgang abstrakt in den Kategorien ausgedrückt, welche demnach nicht neben sondern aus einander als sich entwickelnde und vertiefende sind. Deduktion der Kategorien (§. 141 — 148.) — Rückblick; neue

Definition der Philosophie (§. 149—152.) Wirklichkeit des Anschauens und Denkens — das Erkennen.

Vierte Epoche: Das Ich als erkennendes. §. 153—228.

Sich entwickelnde Gliederung desselben, als empirisches, reflektirendes und spekulatives Erkennen. (§. 154—157.)

A. Die Empirie:

1) als Anschauung, (§. 158. ff.) Erkennen des Ewigen in concreter Gegenwart. Genialität der Anschauung (Göthe): Unmittelbarkeit des apriori in der genetischen Anschauung (§. 159. 160.) a. die Beobachtung (§. 161.); b. der Versuch (§. 162.); c. das Zeugniß (§. 163.) Moment des Denkens darin als Uebergang in

2) das aposteriorische Denken. (§. 164. ff.) Princip desselben: das Allgemeine durch empirisch-vergleichenden Fortgang zu erkennen: a. Induktion; mathematische, philosophische Wahrscheinlichkeit. (§. 166.) Ihre innere Wahrheit und Voraussetzung b. in der Analogie (§. 167.), welche wiederum c. auf der Hypothese, als dem wahren Princip alles aposteriorischen Denkens beruht. (§. 168—170.) Vereinzelte Anwendung der Kategorien dabei, welche

3) in der Erfahrungsphilosophie (§. 171. ff.) durch Reflexion geordnet und verglichen werden. Daraus der Gegensatz a. von Inhalt und Form (§. 172.) b. der vereinzelten Kategorien neben einander (§. 173.) c. von Subjekt und Objekt. (§. 175.) In diesen Gegensätzen, als absoluter Voraussetzung, sich fixirend, erzeugt die (hier schon ausgebildete) Reflexion den Sensualismus, als ersten (noch unreifen) phil. Standpunkt. (Locke, Hume. §. 177. 178.) Uebergang in die Skepsis.

B. Das reflektirende Erkennen: (§. 180. ff.) durchgeführte Reflexion; völlige Trennung von Subjekt und Objekt: Subjektivität der Denkformen. (§. 181.) Dialektik dieser Gegensätze zuerst durchgearbeitet

1) in der Skepsis: a. Aufhebung der sinnlichen Gewißheit: die Sinnendinge, der Sinnenschein (§. 182—185.) b. aber auch jede Denkbestimmung mit ihrem Widerspruche behaftet: Nichts mithin gewiß. (§. 186. 187. Die alten Dialektiker und Skeptiker Hume gegenüber.)

2) Der Kriticismus. (§. 190. ff.) Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (Ding an sich) durchgeführt: das Apriorische und Aposteriorische in Anschauung (Sinnlichkeit, §. 193.) und Denken (Verstand, §. 194., und Vernunft, §. 195.) Dia-

lektik des Dinges an sich: als nur nothwendiger (subjektiver) Gedanke begriffen: (§. 196—198.) Damit Selbstaufhebung des Gegensatzes zwischen Subj. u. Obj.; woraus:

3) der Idealismus der Reflexion (§. 200. ff.) als höchster Moment derselben, und damit erste, negative Seite des spekulativen Erkennens. (§. 201. 202.) Das Bewußtsein Ur-Bild des Ur-Seins (§. 203—206.) Alles in und für Bewußtsein die Offenbarung dieses Urseins — Gottes. (§. 207.) Dadurch das Bewußtsein zugleich spekulativ, absolut in der Wahrheit. (Dieser Durchgangspunkt zuerst von der Wissenschaftslehre zum Bewußtsein gebracht, angedeutet von Bouterweck, wissenschaftlich behandelt von Krause. S. 278. 279.)

C. Das spekulative Erkennen. (§. 208. ff.) Allgemeiner Standpunkt desselben: Einheit des Erkennens mit der Wahrheit, als dem ursprünglich sich offenbarenden Absoluten; zunächst in der Form unmittelbarer Zuversicht. (§. 209. 210.)

1) Die absolute Vernunftanschauung (§. 212.), ursprüngliche Gewißheit Gottes, Standpunkt der Religion, des Glaubens, der Ahnung (Jacobi, S. 297.); als spekulative Genialität: (§. 213.; Troxler.) Hier aber noch der Gegensatz eines Endlichen, dem Absoluten gegenüber: daraus Aufgabe einer Begründung desselben aus dem Absoluten, als näherer Inhalt der spekulativen Philosophie (§. 215—217.)

2) Das spekulative Denken (§. 218. ff.) als das dialektische, den reinen Begriff entfaltende. Begriff des Absoluten a. als das Gegensatzlose (Indifferenz); b. als das den Gegensatz Allbestimmende (Identität); c. als der absolute Prozeß, die unendliche Negation seiner selbst zu sein; jener (b) Standpunkt der Identitätssysteme, dieser (c) der Hegelschen Phil. (§. 219.) Dialektische Deduktion der Kategorien: (§. 220—222.) Spekulative Bedeutung des Widerspruchs und der Ergänzung: (§. 223.) Das dialektische Denken ergänzt durch die genetische Anschauung (§. 224.) als:

3) spekulativ anschauendes Erkennen: (§. 225. ff.) Darin alle Erkenntnißstufen versöhnt. Wie die Offenbarung Gottes die einzige Realität, so auch einziger Gegenstand alles Erkennens (§. 226—227.) Alle Spekulation damit Theosophie; aber auch die Anschauung hat, nur noch unbewußt, dieselbe Bedeutung, wodurch der letzte Gegensatz, des apriori und aposteriori, gleichfalls verschwunden ist. (§. 228.)

Grundzüge

zum

Systeme der Philosophie.

Erste Abtheilung.

Das Erkennen als Selbsterkennen.

Erste Abtheilung.

Das Erkennen als Selbsterkennen.

Einleitung.

Der Begriff der Philosophie.

1.

Die Philosophie kann ihren Anfang, wie ihren Begriff nur in sich selbst finden. Beides fällt jedoch hier schlechthin zusammen. Indem sie nämlich aus sich beginnt und in sich selber einleitet; besteht diese Selbsteinleitung nothwendig darin, über ihren eigenen Vorsatz und ihr Thun in sich klar zu werden, oder — den Begriff ihrer selbst zu finden. Sie ist ebenso die einzig mögliche Einleitung in sich wie der Begriff von sich selbst. Dies heißt aber zugleich: sie denkt, selbsteinleitend, nur ihren Begriff. Und so ist die Aufgabe unseres Anfanges nothwendig dahin bestimmt: durch ihn zunächst zum Begriffe der Philosophie zu gelangen.

2.

Wie sie aber in ihrem Beginne ihr eigener Begriff ist, so wird sie in ihrem Fortgange ihre eigene Geschichte. Was wir in der Zeit auseinandergelegt, als einzelne, äußerlich sogar oft widerstreitende Philosophien erblicken; dies faßt das System der Philosophie, je mehr es zu wissenschaftlicher Höhe und Ausbildung gediehen, als Momente

eines Ganzen, als aus einander sich entwickelnde und in sich überführende Standpunkte zusammen. — (Auch in der Philosophie, wie in allem geistigen Leben, wechselt die Tendenz der Vereinzelung und der Zusammenfassung. Am Günstigsten ist aber die Epoche für die allgemeine Bildung, wenn Beide im Gleichgewichte des Rechts zu einander stehen, und mit Bewußtsein in einander hinüberführen: die blos übersichtliche Universalität ist leer; die starre Vereinzelung todt, und je einseitiger, desto unwahrer. Wenn daher die philosophischen Gegensätze, gleich Monographien der einzelnen Standpunkte, für sich in ihrer ganzen Kraft und Konsequenz sich durchgearbeitet haben, werden sie von selbst dazu gedrängt, auf einen verkürzten Ausdruck gebracht, in einem gemeinschaftlichen Resultate sich zu durchdringen. Und nur so, in diesem stetigen Wechsel von Ausbildung des Einzelnen und von Zusammenfassung, von Expansion und Contraktion schreitet die Philosophie innerlich sich vollendend weiter. Es ist nicht nur Abwechselung bedeutungsloser Umgestaltungen, worin man höchstens der Philosophie ihre Unendlichkeit vindiciren will, sondern der nach Intensität wie Gedankenausbreitung sich vertiefende und entfaltende Gehalt der Einen Wahrheit.

Anmerkung. Der Inhalt dieses Paragraphen kann im gegenwärtigen Zusammenhange vorerst nur den Charakter der Anticipation und Behauptung haben. Den Beweis selbst nämlich, daß die Philosophie in systematischer Entwicklung zugleich ihre Geschichte, d. h. die erschöpfende Deduktion ihrer möglichen Standpunkte sei, hat vielmehr die nachfolgende Ausführung selbst zu liefern; so wie es die Aufgabe früherer Schriften des Verfassers war, die vielverzweigten Gegensätze neuerer Spekulation auf ihr Gesammtresultat zu bringen. —

3.

Aber die einzelnen, aus einander sich ergebenden Standpunkte der Philosophie sind zugleich die verschiedenen Stufen, in denen jene sich selbst **begreift**, mithin zugleich ihre verschiedenen **Selbstdefinitionen**. Fortschreitend also und der Sache nach sich vollendend, giebt sie sich damit zugleich einen immer höhern Grad der Klarheit über sich selbst. Wie in ihr Thun und Selbsterkennen unmittelbar zusammenfallen, ja schlechthin Eins sein müssen; so geht daher auch die Selbstdefinition der Philosophie gleichen Schrittes mit ihrer Selbstentwicklung. Je höher diese, desto erschöpfender jene: wir können daher hier im Anfange auch nur mit der allgemeinsten und einfachsten Definition derselben beginnen, die im Fortgange des Philosophirens sich immer reicher, mithin erschöpfender und wahrer, fortbestimmen muß.

4.

Doch im Gedanken eines **Anfangs** der Philosophie liegt selbst eine Unbestimmtheit, gegen welche die Betrachtung zuerst sich wenden muß, und hiermit beginnt die eigentliche Untersuchung. — Wir unterscheiden dabei nämlich sogleich den **subjektiven** Antrieb zum Philosophiren von dem **objektiven** (wissenschaftlichen) Anfange des Systems selbst. Jener wird sehr mannigfache Gestalt annehmen können, aber er findet sich unmittelbar in uns: er ist es, mit dem wir zur Sache hinzutreten. Dieser ist schlechthin nur Einer, sollte man auch über ihn selbst bisher noch nicht einverstanden sein: aber er bedarf erst der **Untersuchung**. — (Der äußere Grund übrigens, warum man selbst über den wissenschaftlichen Anfang der Philosophie noch nicht im Reinen ist, liegt darin allein, daß man jene beiden Anfänge nirgends deutlich gesondert, vielmehr mannigfach ein-

ander substituirt hat. Die meisten bisherigen Systemanfänge sind durchaus subjektiver Natur, hervorgegangen aus den historischen Bedingungen, wie sie spekulative Vorbildung und vorausbestimmte Richtung des philosophirenden Individuums wählen ließen. Es genügt hierbei nicht, überhaupt nur ein an sich richtiges Axiom, einen einfachen Begriff, eine evidente Thatsache an die Spitze zu stellen, um von da aus seine Philosophie in Bewegung zu setzen; — denn auf einen partikulären oder willkührlichen Anfang gegründet, muß das ganze System dies Gepräge behalten. Er kann nämlich als Ausgangspunkt eines einzelnen Standpunktes (Systemes) der Philosophie seine volle Gültigkeit haben, — so ist er damit Anfang einer einzelnen Philosophie, nicht aber des Gesammtsystemes der Wissenschaft, und gewiß bezieht er sich dann auf rückwärtsliegende, bewußtlos vorausgesetzte Annahmen oder Untersuchungen, auf einen bestimmten historischen Horizont, unter welchem die Philosophie sich gerade befindet. Solcher Art sind die Anfänge vom Ich, von der Identität des Subjektiven und Objektiven, vom Sein als dem Nichts u. s. w.; es sind Anfänge einzelner Standpunkte, vorbereitet durch den ganzen Complex des vorhergehenden Philosophirens; nicht aber der Anfang der Philosophie schlechthin.)

5.

Vielmehr muß aus dem unbestimmt subjektiven Antriebe zum Philosophiren, als dem vorerst gemeinschaftlichen Boden, der wissenschaftliche Anfang selbst gefunden werden, nicht zwar durch ein beweisendes Vorwärtsschreiten oder durch Begründung, sondern durch Zurückgehen, durch Besinnung auf den absoluten Gedankenanfang. Nur also läßt sich der Widerspruch lösen, der in der Aufgabe

liegt, eine allbegründende Wissenschaft anzufangen, — daß nämlich der Anfang nicht zwar begründet wird, sonst wäre er nicht mehr Anfang — wohl aber, daß er gesucht, daß zu ihm aufgestiegen werde durch kunstmäßige Untersuchung, die ihn herausfindet in dem mannigfachen Geflechte der Gedanken und Begriffe. Der wahre Anfang der Philosophie ist ein Zurückgehen auf das Ursprünglich-Gegebene, mithin im höchsten Sinne Allgemeingültige: und der Beweis davon ist keine Begründung, sondern nur ein Besinnen auf den schlechthin ersten Gedanken.

Anmerkung. Von dem leeren (abstrakten) Sein = Nichts zu beginnen, kann weder als objektiver, noch weniger als subjektiver Anfang der Philosophie gelten, aus dem einfachen Grunde, weil es selbst schon Resultat ist einer vollzogenen Abstraktion, eines Beseitigens der qualitativen Unterschiede im Begriffe des Seins, kurz eines vorangegangenen Denkprocesses, der, statt übersprungen zu werden, vielmehr selbst sich im Anfange darzuweisen und zu rechtfertigen hätte. (Die nähere Kritik enthält des Verfassers Charakt. S. 349. und in der gegenwärtigen Schrift Thl. 1. S. 81—85.) Dagegen hat Hegel anderntheils richtig bemerkt, daß das dialektische Vorwärtsschreiten vom Abstrakten zum Concreten vielmehr das sich vertiefende Zurückgehen in die immer reicher sich bestimmende Wahrheit sei.)

6.

Der subjektive Antrieb zum Philosophiren, wie mannigfach er auch im Einzelnen sich auspräge, läßt sich am Umfassendsten bezeichnen, als der Entschluß, überhaupt denken zu wollen, d. h. über das unmittelbare Bewußtsein und seinen gegebenen Inhalt hinauszugehen,

um durch Untersuchung — gleichviel in welcher Weise — sich zum Wissen der Wahrheit erst zu erheben.

Wie unbestimmt auch an sich noch diese Erklärung hier bleiben muß, so bezeichnet dies eben nur die gleiche Unbestimmtheit in den ersten subjektiven Regungen zur Philosophie; es ist eine ungedeutete oder vieldeutige Sehnsucht überhaupt nach höherem Erkennen, ein Wogen und Bewegen des Geistes nach einem nur halbbewußten Ziele. Indem diese dunkle Vorstellung von dem zu Erstrebenden erst in der Philosophie selbst deutliches Bewußtsein erlangen kann, ist ein solches Ausgehen von an sich Unbestimmten hier eben so bezeichnend als unvermeidlich.

7.

Dennoch tritt schon in jenem Gedanken eine Unterscheidung, ein Gegensatz hervor, den wir zur Deutlichkeit bringen müssen. Es werden damit zugleich die ersten Anfänge der Reflexion vollzogen, die allmählich in das eigentlich philosophische Denken hinüberleiten.

Wer sich zum Philosophiren anschickt, weiß ohne Zweifel in unmittelbarem Bewußtsein schon Viel und Mancherlei. Also nicht Mangel an Wissen ist es, sondern die nicht rechte Art desselben, was ihn, freilich hier noch halbbewußt, auf ein anderes Wissen treibt. Aber warum findet er nicht Genüge in jenem, und was ist es eigentlich, das ihn in demselben nicht ruhen läßt? — Der Inhalt dieses Bewußtseins ist ein durchaus wandelbarer, stets anders sich gestaltender, und so wird es selbst nie fertig mit sich, gelangt nie zum wissenden Abschluß, weil es immer nur über den Wechsel des vor ihm Verfließenden mit fortgezogen wird. Das Wissen von jedem einzelnen Objekte oder Zustande vergeht ebenso mit dessen Vergehen, d. h. das eben

noch wahre Wissen wird unwahr: hat sich selbst vernichtet, weil es nichtigen Inhalts ist. Es bietet nur das Schauspiel der steten Veränderung in sich und um sich, welche nichts Bleibendes zeigt, als ihren Wechsel selbst. Und dies ist der Grund, der uns im unmittelbaren Bewußtsein nicht ruhen läßt: wir suchen eigentliches Wissen, ein bleibendes, nicht mehr in sich selbst sich vernichtendes; — und wir müssen es suchen, so gewiß wir Wissende sind, d. h. so gewiß das Bewußtsein nur in solchem Wissen Ruhe und Abschluß findet. (Wodurch denn im Vorbeigehen sich gefunden hätte, daß wir durch Geburt und unmittelbare Existenz keinesweges in das (rechte) Wissen hineinversetzt sind, sondern daß wir aus einem mit Schein und Ungewißheit mannigfaltig durchflochtenen Bewußtsein uns zu jenen erst zu entwickeln haben: eine Behauptung, auf welcher freilich alle Philosophie beruht. — Eben so ist die nahe Folgerung festzuhalten, welche sich fernerhin noch als das umfassende Gesetz unseres Geistes ergeben wird, daß, was wir An sich, dem Begriff und Wesen nach, sind, uns nicht faktisch und unmittelbar gegeben ist, sondern daß wir es werden müssen durch Selbstentwicklung oder freie Vollziehung.)

8.

Jener Gegensatz daher (§. 7.), von welchem die Betrachtung anhob, hat sich bestimmter also entwickelt: Dem Wissen des Wandelbaren (Zufälligen) steht gegenüber ein Wissen der Nichtwandelbaren (Ewigen, Nothwendigen, Gesetzlichen; und ewig soll uns vorerst nichts Anderes, denn dies bedeuten.) — Aber letzteres Wissen muß erst erreicht, erworben werden durch besondere Thätigkeit des Bewußtseins. Zu kürzerer Bezeichnung

sei es erlaubt, auch hier den gewöhnlichen Sprachgebrauch vorläufig aufzunehmen, der jene Thätigkeit Denken (ferneres Untersuchen eines unmittelbar Gegebenen) nennt, wodurch natürlich über das Wesen des Denkens noch Nichts bestimmt ist. — Ebenso bezeichnet unsere Sprache jenes Wissen eines Ewigen, Allgemeingesetzlichen trefflich mit dem Namen Wissenschaft, schon etymologisch dadurch hindeutend auf ihren Charakter eines in sich vollendeten Wissens.

So wäre die Philosophie in ihrer ersten Definition zu bezeichnen als Wissen des Ewigen, die Wissenschaft.

9.

Aber eben so wenig kann man sich verbergen, daß eine Mannigfaltigkeit solcher Wissenschaften vorliegen, und daß diese der Philosophie, wie besondere der besondern, gegenübertreten. Als Wissenschaften haben sie generell denselben Charakter; was bleibt daher der Philosophie als ihr specifischer Unterschied übrig? — Die einzelnen Wissenschaften zeigen sich mit besondern Gegenständen beschäftigt; wenn wir jedoch auch der Philosophie einen solchen zuweisen wollen, so findet sich, theils, daß jeder derselben durch irgend eine jener Wissenschaften schon vorweggenommen ist, daß also der Philosophie überhaupt kein einzelner Gegenstand übrig bleibt, theils aber auch, daß solche Vereinzelung gerade dem widersprechen würde, was ein freilich noch nicht ganz enthülltes und zum Selbstverständniß gekommenes Bewußtsein von der Philosophie als solcher begehrt. — Je mehr nämlich alles sonstige Erkennen in vereinzelten und gesonderten Strebungen aufgeht, desto entschiedener drängt sich die Nothwendigkeit einer allgemei-

nen Wissenschaft auf, welche das Höchste, Gemeinsame, in dem einzelnen Gesetzlichen (§. 8.) das Urgesetz zu erkennen hätte.

10.

So wäre die Philosophie in weiterer Bestimmung zunächst wieder als Wissenschaft der Wissenschaften, als Urwissenschaft zu definiren; oder nach entwickelterem Ausdrucke dieses Verhältnisses: als die Erkenntniß von den höchsten und allgemeinsten Gesetzen alles Seins und alles Erkennens; ein Gegensatz, der hier indeß nichts mehr bezeichnet, als daß in jeder Wissenschaft ein Sein (Inhalt) sich findet, der, in die Form des Erkennens aufgenommen, dadurch dasjenige constituirt, was wir Wissen von Etwas nennen.

Anmerkung. Und hierin laufen in der That die einzelnen Definitionen zusammen, welche in älterer wie neuerer Zeit vom Begriffe der Philosophie gegeben worden. Alle bezeichnen sie als die Wissenschaft, welche nicht nur die höchsten Gegenstände der Forschung, sondern auch die höchste dem Menschen erreichbare Erkenntniß derselben enthalten soll: — womit zugleich die bezeichnendste Popularerklärung ihres Begriffes gefunden sein möchte. — Was übrigens in der wissenschaftlichen Definition des §. selbst noch Unbestimmtes zurückbleibt, hat seine nähere Entwickelung vom Folgenden zu erwarten. Mit der Philosophie in ihrem positiven Charakter noch unbekannt, haben wir sie zuerst nur negativ, im Gegensatze mit dem nichtphilosophischen Bewußtsein und den daraus entstehenden Wissenschaften bezeichnen können. Ebenso ist die innere Eintheilung derselben, ihr wissenschaft-

licher Organismus dem weitern Verlaufe zu überlassen, indem er, hier anticipirt, kaum verständlich, noch weniger gerechtfertigt und begründet werden könnte.

11.

Somit leitet der subjektive Anfang des Philosophirens (§. 4.) allmählich in den objektiven hinüber. Wir sind uns klar geworden über das Ziel desselben; wir wenden uns daher zur That, jenes Ziel zu erreichen, die Philosophie zu realisiren, und damit zum objektiven Anfange selbst.

Aber zu realisiren ist sie eben nur durch die That des Bewußtseins, durch „Denken" (§. 8.). Was ist daher Denken? — Hierbei kann es indeß nicht genügen, einen äußerlichen Begriff davon todt vor uns hinzustellen, sondern ihn zu finden, indem wir selbst Denkende werden. Denn nur durch die That des Denkens wird man auch seines Begriffes inne. — Indem wir dazu aber erst werden müssen, hat sich in uns das Bewußtsein aus dem Nichtdenken — d. h. aus seiner unmittelbaren Selbstgegebenheit — zum Denken fortzubestimmen. Und dies ist der einzig allgemeingültige objektive Anfang der Philosophie, sich aus dem vorausgegebenen (nicht denkenden) Bewußtsein zum Denken fortzubestimmen: und da in diesem Übergange, dieser Selbstentwicklung das Bewußtsein sich zugleich zur Selbsterkenntniß verhilft, welche näher wiederum den Begriff des Denkens in sich schließt; so ist der objektive Anfang der Philosophie überhaupt in dem gegeben, was man Theorie des Bewußtseins, Untersuchung des Erkenntnißvermögens, oder wie sonst, genannt hat. Das Bewußtsein (Erkennen) kann nur dadurch zu wahrhaft wissenschaftlicher Entwicklung gelangen, daß es sich zuerst auf der

Stufe des Selbsterkennens ergreift und vollständig durchbildet. Dies hat sich somit als der Anfang und der erste Theil des Systemes der Philosophie erwiesen.

12.

Was ist aber hier das Vorausgegebene (§. 11.) im Bewußtsein? — Es hat sich gefunden als in dem Gegensatze befangen, daß es unmittelbar nur Zufälliges (§§. 8. 9.) weiß, aber davon unbefriedigt, ein Nothwendiges, Ewiges zu erkennen strebt. Dies sind sonach die beiden Gränzen seines Besitzes, wie seines Strebens, — sein Ausgangspunkt, wie sein Ziel. — Jenes Wissen vom Einzeln-Zufälligen können wir aber mit näherer Bezeichnung seines uns unmittelbar bekannten Zustandes vorerst Wahrnehmen nennen, das Wissen des Ewigen nach vorläufiger Annahme Denken. So ist das Bewußtsein ursprünglich schon in eine Disjunktion entgegengesetzter Zustände hinausgewiesen: wahrnehmend ist es, aber denkend soll es erst werden. Freilich ist damit nicht der ganze Umfang seiner möglichen Zustände bezeichnet, indem es außerdem noch vorstellend, fühlend, wollend u. dgl. sein kann. Aber wir haben unmittelbar nicht einmal das Recht, diese lose Menge vereinzelter Momente des Bewußtseins hier aufzunehmen. Es ist nicht unser Gegebenes, wohl aber jener Gegensatz, weil derselbe in dem subjektiven Anfange (§. 6.): überhaupt denken, d. h. sein unmittelbares Bewußtsein fortbestimmen zu wollen, schlechthin enthalten ist.

Anmerkung. Daran hat sich der Begriff von dem entwickelt, was man sonst, unbestimmter zugleich und äußerlicher, als das Bedürfniß oder die Zweckmäßigkeit bezeichnete, seinem Philosophiren logische Regeln zu Grunde

zu legen, oder was man umfassender sonst auch Kritik des Erkenntnißvermögens nannte, um vorerst die Kräfte und den Bereich des höhern Erkennens — des Denkens — zu untersuchen. Aber nicht dies ist der Fehler Kants dabei, daß er das Philosophiren überhaupt mit einer Theorie des Bewußtseins beginnen wollte, sondern daß er dieser — die sonstigen Irrthümer abgerechnet, welche sich in ihrem Verlaufe ergaben — nur eine ganz zufällige Haltung zur gesammten Philosophie gab, ohne darin den absoluten Anfang des Systems, aber nur den Anfang, wissenschaftlich zu erhärten. Er knüpfte historisch an Hume an, und weil dieser die objektive Gültigkeit des Satzes vom Grunde angefochten hatte, glaubte er — in dieser Beziehung ächt wissenschaftlich — diese Frage auf den allgemeinern Ausdruck zurückbringen zu müssen: wie überhaupt zwei Begriffe im Denken als nothwendig verbunden zu denken, oder: wie synthetische Urtheile a priori möglich sind. Indem aber Kant dies Problem zum ersten philosophischen machte, ja zum eigentlich übrig bleibenden Inhalte der theoretischen Philosophie, schloß er sich in einen willkührlichen Particularismus ein, der zwar in dem historischen Zusammenhange mit seinem Vorgänger hinreichende Erklärung findet, die Philosophie an sich aber nichts angeht. — Eben so scheint der Name wie der Vorsatz einer Kritik des Denkens mancherlei schiefe Nebenbegriffe in sich zu schließen. Er behauptet damit, daß vor dem wirklichen Philosophiren zuerst und in besonderer Untersuchung die Möglichkeit einer philosophischen Erkenntniß ermittelt werden müsse. Was aber soll über diese Möglichkeit entscheiden? Offenbar selbst nur ein Denken, also die Eine Thätigkeit des Bewußtseins, aus der auch die Philosophie resultirt. Das Denken kritisirend, stellt sich Kant demnach auf den Standpunkt eines Denkens über das

Denken, was uns, einmal eine vorhergehende Kritik desselben als nöthig vorausgesetzt, dazu drängen müßte, über dies Denken des Denkens vorläufig selbst wieder nachzudenken, und so fort ins Unendliche. Dennoch würden wir ungerecht werden gegen Kant, wenn wir in diesem Fehler etwas Größeres sähen, denn eine Unangemessenheit des Ausdrucks, zu welcher ihn sein angedeutetes Verhältniß mit Hume verleitet hat. In der That nämlich enthält seine Kritik der reinen Vernunft nur das Gleiche, was wir an gegenwärtiger Stelle fordern, daß das Bewußtsein aus dem Nichtdenken zum Denken sich fortentwickeln soll; sie ist eine solche wissenschaftliche Selbsterziehung oder Selbsteinleitung des Bewußtseins in die Philosophie, wobei wir freilich davon absehen müssen, daß ihre Ergebnisse dabei vielfacher Berichtigung bedürfen. Und so ist es das große und unvergängliche Verdienst Kant's, welches in jeder Beziehung dem von Des Cartes gleichzustellen ist, — gleichwie dieser das reine Denken als das Organ der Spekulation entdeckte, eben also das Bewußtsein, als den wissenschaftlichen Ausgangspunkt derselben für immer nachgewiesen zu haben. Mit Recht aber werden unsere Nachkommen, im freieren Ueberblick der Vor- und Rückschritte bei unsern Systemen und der ganzen gegenwärtigen Verwirrung, einst darüber erstaunen, daß noch nicht einmal dies nach so langer Zeit allgemein anerkannt worden ist!

13.

Hier ist nun bei der Entwicklung des Anfangs der Philosophie (§§. 8—12.) jede Nebenbeziehung, wie Zweckmäßigkeit, Auswahl, historische Rücksicht u. dgl. vollends abgestreift. Wir haben in bezeichneter Weise vom unmittelbaren Bewußtsein anzufangen, weil wir ursprünglich

uns nicht anders gegeben sind. — Jeder bestimmtere Anfang wäre ein willkührlicher, hervorgesuchter; er wäre Resultat vorläufiger Überlegungen oder Reflexionen, die in den offen bewußten Gang des Denkens mit hineingezogen werden müssen. — Überhaupt aber bleibt die Philosophie, als denkende, nur die Entwicklung, oder wenn man will, die Vollendung des Bewußtseins in sich selbst. Dies ist ihr fester, unverrückbarer Augpunkt. Sich selbst und seinem ursprünglichen Horizonte kann es nimmer entfliehen, und wähnend eben, es habe sich dessen überhoben, ist es nur desto fester und — blinder an ihn gekettet. Als sein unvertilgbarer Fokus wird sich aber die Ichform ergeben. Sich selbst sieht es unmittelbar, alles Andere nur vermittelt, und Gott selber kann es nur erkennen, inwiefern er Selbst sich abspiegelt, offenbart in ihm. So ist Selbstbewußtsein Anfang, Mitte und Ende der Philosophie, und so könnte man formell sie auch bezeichnen als die Selbstvollendung oder Selbstorientirung des Bewußtseins über seinen ursprünglichen Besitz: was es ist, bringt es philosophirend zu bewußter Anerkenntniß.

14.

Das Bewußtsein ist sich hier in der ursprünglichen Disjunktion von Wahrnehmen und Denken (§. 11.) gegeben, deren nähere Bestimmung und Gränzberichtigung mit der ersten Aufgabe zusammenfällt (§. 8.), jenes unmittelbare Bewußtsein selbst zum Denken fortzuentwickeln.

Zuförderst also: Was theilt sich zu jenem Gegensatze, — oder entwickelter: was ist das Gemeinsame des wahrnehmenden wie denkenden Bewußtseins? Das heißt aber zugleich: Was ist es an sich, vor und in dieser wie jeder Disjunktion?

Diese Frage kann gleichfalls nur von dem Standpunkt der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Bewußtseins gelöst werden. Jede vorausgesetzte oder hinzugebrachte Erklärung, Reflexion, Theorie ist streng davon abzuhalten.

15.

So liegt denn die Antwort schon eingehüllt in der Frage. Das Gemeinsame, das Ansich in jener Disjunktion ist selbst eben das Bewußt-Sein (das in sich Abbilden und Wiederspiegeln) jener disjunktiven Zustände. Wahrnehmend wie denkend weiß es Sich als solches, und was es auch sonst noch werden möge, dies sein Selbstwissen begleitet es über jeden Wechsel als dessen gemeinsame Einheit. Bewußtsein an sich (§. 14.) ist demnach das Sich-Sehen in einem bestimmten Zustande als dem seinigen, und hierin ist sein allgemeinster Charakter bezeichnet. So ist die Grundbestimmung alles Wissens oder Bewußtseins darin gegeben, daß es sich selbst nur als Reflex eines Abgebildeten, eines Inhalts begreift, der ohne sein Zuthun schon da ist, und der es selbst in seiner Bildlichkeit fixirt und von sich abhängig macht. Es weist aus sich hinaus auf ein Ursprüngliches, nicht von ihm Hervorgebrachtes, sondern Vorgefundenes, das es nur abbildet. Es hat bloß das Zusehen eines ohne sein Zuthun sich ihm machenden Zustandes; eine Bestimmung, welche noch unverstanden an gegenwärtiger Stelle, ihre durchgreifende Deutung erst im Verlaufe der ganzen folgenden Theorie erhalten wird.

Anmerkung. Ein naheliegender Einwurf diene uns zur genauern Entwicklung jenes Begriffes. Man wird

hier einwenden, daß es auch einen Zustand des Bewußtseins giebt, worin es sich als thätig erblickt, wo also sein „Inhalt" vielmehr aus ihm hervorgebracht wird, wenn es sich z. B. als wollend, begehrend, frei einen Gedanken entwerfend, anschaut. Und so wird man geneigt sein, die behauptete Fundamental-Erklärung nur für einen Theil des Bewußtseins, für dasjenige, was ein Wissen im engern Sinne zu heißen verdient, gültig zu finden. Doch eben hieran ergiebt sich die richtige Einsicht in den Grundcharakter des Bewußtseins. Es ist Ich, ruhendes Sichsehen, als des wechselnden. Und so bleibt auch im Zustande des Wollens, Begehrens, ja im heftigsten Sturme der Leidenschaft das diese Thätigkeit Anschauende, der Reflex im Ich gleichmäßig das Unbewegte, nur Zusehende, wie selbst der Kampf des Begehrens oder des Abscheues unter ihm sich gestaltet. Schwände dieses Zusehen, oder würde es in jenen Sturm hinabgerissen, so wäre damit das Gegentheil, die Bewußtlosigkeit eingetreten. Und dies innere Wachsein über uns selbst ist der bewußte Geist. Er gleicht der Sonne auf dem wogenden Meere; mit ihren Strahlen es durchschauend, spiegelt sie ihr Licht darin, ohne sich selbst und ihre Klarheit zu verlieren. So auch das Ich, dessen Grundbestimmung es ist, daß es bei dem untheilbaren Besitz aller seiner Zustände, damit jeden einzelnen in unbeweglicher Selbstanschauung von Sich auszusondern, und zu etwas Accidentellem, nur ihm Sichmachenden herabzusetzen vermag. Dies wird sich zugleich als die Wurzel der Freiheit im Menschen, als der Geist über seinem Seelischen wie Physischen ergeben, daß er sich absolut zurückziehen kann aus jeder seiner Bestimmungen, als ursprünglich ihm fremder, und daß er erst in dieser Reinheit sein unbewältigtes Selbst findet.

16.

Indem das Bewußtsein überhaupt aber abbildet ein Anderes, und betrachtend über ihm steht (§. 15.); läßt sich das Letztere vorläufig nur bezeichnen als das Sein zu jenem Bilde, womit indeß kein objektives Sein oder Ding, sondern nur jenes Verhältniß bezeichnet werden soll. Es hat sich hier vielmehr die Urstätte dieser beiden Begriffe (Sein und Bild) gefunden, aber nur als wechselseitig durcheinander bestimmbarer. Sein — die unmittelbare (vom Bilde unabhängige) Bestimmtheit, — der abgebildete Inhalt als seiender: — Bild — die Wiederholung jenes Inhalts, aber nicht als eines zweiten, von Neuem gesetzten Seienden, sondern als eines abgeleiteten; — derselbe Inhalt, aber nicht als Sein, was wir eben nur seinen Reflex, sein Bild nennen können. Bild ist Nicht-sein, d. h. seiender Inhalt als abgebildeter; Sein ist Nicht-Bild, Inhalt, Bestimmtheit als Negation des Bildes; beide nur durch einander. (Und die Macht, ein Sein zu wiederholen ins Unendliche, ohne es dennoch als wirklich (als Sein) zu setzen, vielmehr es darin ausdrücklich als solches zu negiren, der Besitz eines nicht Existirenden als eines dennoch Gegenwärtigen ist das stets sich erneuernde Wunder des Bewußtseins.)

17.

So wäre statt des ersten Gegensatzes (§.§. 8. 14.) ein noch ursprünglicherer im Bewußtsein gefunden, damit aber auch die nothwendige Wechselbeziehung beider Begriffe: Abgebildetes (Sein) setzt Bild, Bild setzt Sein; beide deuten unablässig auf einander hin, und das Bewußtsein besteht nur darin, sie einander entgegenzusetzen, darin zugleich aber beide als unabtrennliche zu beziehen: denn

indem das Bewußtsein Bild ist (— dies haben wir als seinen Begriff erkannt), gründet und ruht es in seinem Abgebildeten, damit zugleich aber sich ursprünglich von ihm unterscheidend und ihm entgegensetzend.

Anmerkung. So wenig ist es möglich, die Denkreihe mit dem Begriffe des Seins als dem ursprünglichsten anzufangen. Es ist darin gar nichts Erstes und Einfaches gegeben, sondern man ist damit unmittelbar in eine Disjunktion von Sein und Bild verflochten, die desto verborgenern Einfluß auf das Philosophiren übt, je weniger man von ihr Notiz nehmen will. Indem Du Sein denkst, beziehst Du es unmittelbar und unabweislich auf Bild, das Du an ihm negirest. Dein Hinstellen — Denken desselben bleibt Dir freilich im Hintergrunde, weil Du es selbst bist; aber indem Du eben es denkst als Sein, setzest Du immer zugleich die Negation Deines eigenen Denkens: und das Resultat eines so zusammengesetzten Denkprocesses will man uns als den ersten, einfachsten Gedanken ausgeben, von dem allein angefangen werden könne?

18.

Indem sich hieran der ursprünglichste Gegensatz im Bewußtsein ergeben hat *), ist seine Form damit jedoch

*) Bei diesem wichtigen Punkte die erläuternde Nebenbetrachtung: — Kann hier nicht auch über diesen Gegensatz hinausgegangen werden, zu irgend einer Einheit desselben? — An gegenwärtiger Stelle nicht! Wir würden damit vielmehr über die Natur und Berechtigung unseres Anfangs hinausgehen. Dieser besteht lediglich in der reinen Fassung des ursprünglich Gegebenen. Es ist, wie nachgewiesen, das Bewußtsein sich selbst. In diesem ist aber auch der Gegensatz unmittelbar mitgegeben. Wir würden also unser eigenes Werk zerstören, wenn

keinesweges erschöpft; vielmehr ist in jenem Gegensatze selbst noch mehr enthalten, als was bisher daraus deutlich entwickelt worden. Das Bild wird im Bewußtsein als Bild, das Sein als Sein erfaßt, und nur also kommt ihr Gegensatz wie ihre Wechselbeziehung zu Stande, worin das Bewußtsein besteht. Aber dies Als, ebenso wie der darin liegende Gegensatz und die Wechselbeziehung sind selbst nur möglich in einem andern höhern Bilde, welches das Bewußtsein selbst ist, indem es doch eben als dieser Gegensatz, diese Wechselbeziehung sich gezeigt hat. Wie also jeder Gegensatz überhaupt dies nur ist für eine höhere, die Theile desselben auf einander beziehende und so ihn erst hervorbringende Einheit: so ist auch hier noch das fehlende Glied, das Einheitsbild jenes Gegensatzes in die Form des Bewußtseins einzufügen, welches nun nicht mehr aus zwei, sondern aus drei Gliedern besteht.

Wir fixiren dies neue Resultat zunächst in dem Satz: das Bewußtsein an sich ist Bild, das sich begreift

---

wir vorerst diese Basis unseres Fortgangs durch voreilig experimentirende Hypothesen untergrüben. Im Verlaufe der Theorie, wo das Bewußtsein selbst sein tieferes Verständniß findet (als die Offenbarung Gottes), wird sich auch die Deutung dieses Gegensatzes ergeben; d. h. die hier übrig bleibende oder gegebene Urdisjunktion wird im Ursein selbst ihren Grund finden; worauf indeß hier am Anfange höchstens nur anticipirend, und auch so nicht einmal ganz verständlich, hingedeutet werden kann. Diese Gegebenheit schon Anfangs zu überspringen, und den Gegensatz herleiten zu wollen aus der darin eigentlich zugleich schon enthaltenen Ichform des Bewußtseins, und so den zweiseitigen, gleichgewichtigen Gegensatz zwischen Bild und Sein in ein einseitiges Seinsetzen zu verwandeln, war eben der Fehler der Wissenschaftslehre, und der Grund eines voreiligen Idealismus, der wieder ein ebenso einseitiges Hervorziehen der Seite des Seins und die fernern schon bezeichneten Verwirrungen zur Folge hatte.

als Bild im Gegensatze des Seins, — es ist Selbst-Bewußtsein.

19.

Es läßt sich demnach in zwei Hälften sondern, die wohl zu unterscheiden sind von dem vorherbezeichneten Gegensatze des Bildes und Seins. Es ist einzelner, bestimmter Zustand des Bewußtseins, z. B. erkennend, wollend, begehrend, in welcher Mannigfaltigkeit es stets wandeln und wechseln kann: und dies ist die Eine Hälfte. — Aber in diesem Wandel und Wechsel zerstückt es sich nicht, — was in Wahrheit gar nicht Bewußtsein bliebe, — sondern dieses Wandelnde ist es für sich, und es bezieht diese Mannigfaltigkeit des Wandelns eben unmittelbar auf Sich als die ruhende Einheit; — was die andere Hälfte wäre.

20.

Diese Einheit ist, an sich gefaßt, absolutes Sichsehen, die reine Selbstdurchsichtigkeit, die sich wissende Einheit in jener Mannigfaltigkeit. Aber deshalb ist sie nichts „an sich", sondern ist nur als verbunden mit der andern Hälfte, dem bestimmten Bewußtsein, zu denken, in welcher Verbindung es erst wirklich ist. Das Sichsehen ist nur als bestimmtes möglich, der bestimmte (einzelne) Moment des Bewußtseins aber nur als aufgenommen in das Sichsehen; beide, in unabtrennbarer Einheit verbunden, gestalten erst das wirkliche Bewußtsein.

21.

Demnach hätte als zusammenfassendes Resultat alles Bisherigen über den Begriff des Bewußtseins sich Folgendes ergeben: Es ist absolutes Sichsehen als bestimmtes,

als fixirt und befestigt an einem besondern, mithin dem Wechsel unterworfenen Zustande, welcher als seiend gewußt in jenem Sichsehen, daran eben die Wechselbeziehung von Sein und Bild in ihm entzündet, in welcher es aufgeht. Dies absolute Für-sich-selbstsein ist die formelle Einheit, die Bestimmtheit, der wechselnde Inhalt, die Mannigfaltigkeit desselben zu nennen. Wir substituiren daher dem Ausdrucke: Bewußtsein in Rücksicht auf seine Form den bezeichnendern des Ich.

Anmerkung. Jene behauptete Unabtrennlichkeit der beiden Hälften des Bewußtseins (§. 20.) hat die neuere Philosophie in doppelter Hinsicht aufgehoben: einmal, indem sie die untere Hälfte aus der obern ableitete; (Fichte's Seinsetzen, abgeleitet aus der Ichform, ein Irrthum, dessen Princip wir schon beleuchtet haben. Das Grundargument ist: Um sich anzuschauen, muß das Ich sich als bestimmtes anschauen. Richtig, darum producirt es aber nicht das Bestimmte aus sich selbst. Man hat vielmehr sein eigenes theoretisches Erklären und Ableiten aus dem Ich, welches ganz willkührlich hier als erstes Glied hervorgezogen worden, verwechselt und hineingetragen in die Natur des Ich, welches man nun zu einem Sein- (Objekt-) setzenden gemacht. — Sodann hat man sich umgekehrt bestrebt, die Ichform atomistisch entstehen zu lassen und zusammenzusetzen aus den einzelnen Vorstellungen, (aus der wechselnden Bestimmtheit,) die zur Ichvorstellung sich gleichsam zusammendrängen und verdichten sollen, nachdem man zugleich die Entdeckung gemacht zu haben glaubte, daß der Begriff des reinen Ich der größte aller Widersprüche sei. Also Herbart. Nun haben wir zwar schon an einem andern Orte unsere Meinung nicht verhalten, wie es über-

haupt mit den Herbart'schen Widersprüchen in allem Gegebenen sich verhalte; doch können wir für den gegenwärtigen Fall berichtigend hinzusetzen, daß es allerdings leicht sei, den Begriff des reinen Ich bis zum innern Widerspruche fortzutreiben, weil es in der That nicht als reines, sondern nur als bestimmtes gegeben sein kann. Beides ist nur durcheinander, daher schlechthin mit Einem Schlage; keines derselben ist daher einseitig aus dem andern herzuleiten. Zunächst aber kommt es hier gar nicht darauf an, zu erklären und abzuleiten, sondern nur das Gegebene rein aufzufassen und unverwirrt von jeder vorausbestimmenden Theorie.

22.

Die bisherige Frage, welche die Selbsteinleitung des Bewußtseins in die Philosophie enthielt: wie es aus seiner Unmittelbarkeit sich zum Denken fortbestimme, verwandelt sich hiernach bestimmter in die Aufgabe: das Ich aus seiner unmittelbaren Selbstgegebenheit zum Denken fortzuentwickeln. Dies begründet den Übergang in das Folgende und dessen Eintheilung.

23.

So werden wir in dem ersten Theile der Philosophie, welcher das Erkennen überhaupt noch auf der Stufe des Selbsterkennens zeigt, das Ich durch die verschiedenen Epochen seiner Selbstentwicklung hindurchbegleiten, wie es, am Unmittelbarsten als wahrnehmendes in sich fixirt, daraus sich befreit durch die innere Kraft des Bildens („Vorstellungsvermögen"), welches die gegebenen Anschauungen insgesammt zum unbedingten Besitze in sich verarbeitet, (zweite Epoche:) und in der vollendeten, regelbewußten An-

eignung (Assimilation) derselben zum Denken wird, (dritte Epoche:) worin schon das ausdrückliche Bewußtsein der Kategorien waltet, und welches innerlich durch die Stufen des Begriffes, Urtheiles und Schlusses sich steigernd, näher jedoch einen bestimmten Inhalt also durcharbeitend, als Erkennen sich bewährt. Dies aber kann sich (vierte Epoche:) theils in empirischer Breite ergehen, das Gegebene äußerlich ordnend, verbindend und erklärend, mit vereinzelter, somit unkritischer Anwendung der Kategorien; theils aber ferner die also gefundenen einzelnen Bestimmungen und Begriffe von den Dingen für sich festhalten und in ihrer Unverträglichkeit und ihrem wechselseitigen Widerspruche gegen einander wenden, wodurch die unmittelbare Gewißheit des vorigen Standpunktes durchaus zerstört ist, und durch Auflösung der empirischen Erkenntnißformen der Zweifel entsteht: das reflektirende Erkennen. Aber mit der Durchführung des Zweifels vollzieht es auch den höchsten Widerspruch gegen sich selbst. Im Abweisen aller bedingten Gewißheit besinnt es sich zurückgehend auf das erste, unvertilgbar Gewisse, auf die Urwahrheit im Bewußtsein, und damit ist das Fundament eines neuen Aufbaues der Wahrheit durch Erkenntniß, das spekulative Erkennen, gegeben.

Damit erweitert sich aber zugleich der ganze bisherige Standpunkt: das Erkennen ist nicht bloß Selbsterkennen, sondern darin hat es sich zugleich bewährt und erwiesen als Erkennen der Wahrheit, des Seins. Von hier aus ist die Philosophie: Seinerkennen, was die zweite Abtheilung derselben bildet, Ontologie.

Aber innerhalb derselben macht sich derselbe Fortgang geltend; der Gedanke des Urseins entwickelt sich durch immer reichere vermittelnde Bestimmungen zu dem des Urgeistes;

aus dem Seinerkennen wird Gotterkennen, aus der Urwahrheit, die höchste wie reichste Wahrheit, welche sich wiederum ausbreitet in ihre Offenbarung durch Natur und Geisterwelt, in deren Erkenntniß das Bewußtsein vollständig seinen philosophischen Cyklus umschreibt, — dennoch absolut bei sich selbst bleibend.

Erste Epoche.

Das Bewußtsein in seiner unmittelbaren Gegebenheit, oder die Naturbestimmtheit des Ich.

24.

Das Bewußtsein kommt zuerst zu sich selbst an der einfachen Empfindung. Es findet sich unmittelbar versenkt in eine Welt durchaus fertiger und bestimmter Sinnenaffektionen, denen es sich weder entziehen kann, noch an deren Inhalt oder Folge es Etwas zu ändern vermag. Von allen Seiten ist es geöffnet dieser auf ihn einströmenden Gewalt, es ist an sie gebunden, die sich ohne sein Zuthun an ihn vorbeibewegen; es rechnet sie daher einer Sphäre zu, über welche ihm selbst keine Macht zusteht, und die es so als Aussenwelt sich entgegensetzt, an dieser Entgegensetzung aber zuerst sich selbst gewahr wird. Dies ist die Geburtsstätte des Ich: an der Empfindung, deren Intensität und Reiz wird es zuerst sich selbst empfindlich.

Wir können dies Hingegebensein, dies Empfangenmüssen überhaupt als Sinn bezeichnen (Sinnlichkeit, nach Kantischem Ausdrucke). Das Ich schaut sich demnach ursprünglich an als absoluten Sinn, worin die Wurzel und der Ausgangspunkt alles Bewußtseins gegeben ist. Das formell Charakteristische dieses Zustandes besteht im Bewußtsein des Leidens, der reinen Receptivität.

25.

Der Sinn überhaupt ist aber die Unterscheidung eines mannigfaltig Empfundenen ausser wie nach einander, d. h. eines Räumlich-Zeitlichen. Noch weiter zurückgehend in der Abstraktion müßten wir demnach sagen: die Anschauung von Raum und Zeit ist der eigentliche Sinn, weil nur darin die Unterscheidung des Empfundenen, also das Empfinden selbst, möglich wird. Indem aber diese Anschauung von Raum und Zeit hier zuerst noch als reine (leere) gefaßt wird, so haben wir darin nur eine unwirkliche Abstraktion festgehalten. So ist sie die bloße Möglichkeit eines sondernden Unterscheidens der Empfindungen in Raum und Zeit, bei welcher es faktisch nirgends sein Bewenden hat. Beide werden unmittelbar nur als bestimmte, erfüllte angeschaut, und leerer Raum wie leere Zeit ist nicht nur eine unwirkliche, sondern, wie sich künftig zeigen wird, sogar eine widersprechende Abstraktion.

Anmerkung. Wir reden hier, dem Standpunkte der Selbstbeobachtung gemäß, lediglich von der Anschauung des Raumes und der Zeit, ohne jedoch damit auf irgend ein idealistisches Verhältniß deuten zu wollen. Überhaupt theoretisiren wir nicht, vielmehr suchen wir jede Theorie noch abzuhalten, um das Gegebene rein und unentstellt aufzufassen. Der objektive Begriff von Raum und Zeit dagegen, und warum die Vorstellung der leeren ein Widerspruch ist, — dies allerdings Theoretische muß der Ontologie überlassen bleiben, welche an dieser Stelle vorbereitend nur dafür zu sorgen hat, daß nicht im Hinüberschielen zu einer vorauserwählten Theorie verfälschte Thatsachen in die Untersuchung aufgenommen werden.

26.

Indem sich das Ich unmittelbar als sinnlich (d. h. in Raum und Zeit) empfindendes anschaut; ist es selbst sich nur wirklich innerhalb des Raumes und der Zeit. Diese unmittelbare zeit-räumliche Wirklichkeit desselben nennen wir seinen Leib, wodurch es — nicht mehr abstraktes Ich, sondern — unmittelbar Individuelles ist. Nur in seiner Leiblichkeit ist es wirklich und weiß es sich so.

Anmerkung. Auch hier nämlich sind zunächst nur die Behauptungen einer falschen Selbstbeobachtung abzuhalten, welche einem kurzsichtigen moralischen Interesse zu Gefallen sich abmüht, Geist und Leib recht weit von einander zu trennen und gänzlich abzuscheiden, wodurch endlich der Blick für das nächste und unmittelbarste Verhältniß völlig verschroben und verfälscht werden mußte; denn in der That ist der Mensch gutmüthig genug, zuletzt das wirklich in die Sache hineinzusehen, was man ihm lange genug darüber wiederhohlt hat. Das unverkünstelte Selbstbewußtsein faßt sich vielmehr überall ganz und ungetheilt als seelisch-leibliches zugleich, zwar sich unterscheidend in dieser doppelten Richtung, aber um nichts mehr, wie es auch die einzelnen Theile seiner leiblichen Funktionen, oder die einzelnen Richtungen seiner bewußten Thätigkeit, wie Denken und Wollen, unter sich von einander unterscheidet. Nirgends weiß es aber Etwas von einem Gegensatze, einer Trennung in Leib und Geist, und auch sonst ist in dem Bereich der Erfahrung von einer unleiblichen — nicht an die Leiblichkeit gebundenen — Existenz oder Thätigkeit des Geistes keine Spur zu finden. Wenn sich nämlich die Psychologen zum Beweise dieses Gegensatzes, wie er im Selbstbewußtsein sich finden soll, etwa darauf berufen, daß man durch die Ausdrücke: mein Kopf, Finger, Leib — deutlich

Sich abscheide von seiner gesammtleiblichen Existenz; so beruht dies nur auf derselben Ausbildung der Reflexion — worüber das Wissenschaftliche nachher, — durch welche das Ich eben so sehr auch jeden einzelnen geistigen Moment der Allgemeinheit seines Selbstbewußtseins als Accidentelles gegenüberzustellen vermag; und dem Ausspruche: mein Leib, sind die andern ganz gleichzustellen, worin eben so sehr die Zustände des innersten Selbstbewußtseins wieder Objekt des Geistes werden: mein Wollen, mein Denken, da — mein Ich, indem hier sogar der abstrakte Allgemeinbegriff unserer Geistigkeit abermals als einzelne Vorstellung vor das Bewußtsein treten kann (vgl. §. 15. 16.). So wenig man nun aber auf letztere Urtheile den psychologischen Schluß gründen wird, daß das Ich, das Wollen und Denken, dem Geiste etwas Fremdes, Äußerliches, Entgegengesetztes sei, eben so wenig ist ein solcher aus jenen Aussagen zulässig. Vielmehr ist, um unsere Meinung auf die Spitze zu stellen, die Seele eben so wesentlich in den organischen Funktionen des Blutumlaufs oder der Verdauung thätig, als in den geistigen des Fühlens und Denkens; nur reichen jene nicht an die bewußte Seite der Seele hinan, welche der Gipfel, nicht aber die ganze Wirklichkeit derselben ist.

Vielmehr erkennt diese untheilbare Einheit auch das Selbstbewußtsein in allen unreflectirten Aussagen unmittelbar an. Es sagt: „Ich bin krank, sehe Mich im Spiegel"—nicht: meinen Leib. Ja: „er ist gestorben, wird begraben"; wo man also die allein noch übrige leibliche Gegenwart, das bloß Sichtbare, wie sonst am Lebenden, für den ganzen Menschen erklärt *). So ergibt sich denn auch

*) Und nicht anders, nur in noch auffallenderer Unterordnung des Geistigen, faßt Homer dies Verhältniß, der wohl als Repräsen-

die Vorstellung eines körperlosen Geistes, einer reinen, von jeder Leiblichkeit befreieten Seele, wie man sie übrigens auch denke, schon von diesem Standpunkte betrachtet, als eine reine — Erdichtung. Das unverkünstelte Selbstbewußtsein weiß Nichts davon, und vor der spekulativen Untersuchung wird sie sich vollends in einen Wahn auflösen. Die Seele ist nur wirklich *in dem Leibe*, d. h. in der organischen Mannigfaltigkeit bewußtloser wie bewußter Thätigkeiten. Hier könnten wir indeß in den Verdacht einer materialistischen oder wenigstens damit verwandten Denkweise gerathen, weil diese Ansicht wenigstens bisher zu solchen Folgerungen Veranlassung gegeben. So wenig jedoch dieser Punkt hier gründlich erörtert werden kann, so dürfen wir doch vorgreifend aus spätern Darstellungen wenigstens dies hier anführen, daß nach uns der Vorstellung der Materie, als einer unberechtigten Hypothese, die sich weder auf Erfahrung noch auf Spekulation gründet, völlig der Abschied zu geben ist. Und was die Folgerung betrifft, daß die individuelle Fortdauer der Seele nach dem leiblichen Tode zufolge unserer Theorie geleugnet werden müsse, so ist überhaupt zu bedenken, daß Vergehen, Zerstörung eines wahrhaft Realen, wie doch ohne Zweifel die Seele ist, unbegründete, ja sich widersprechende Bestimmungen sind, über welche die Seele ihrem Begriffe nach weit hinaus liegt, ja durch die sie gar nicht berührt werden kann; und es ist eines der beiläufigen Ergeb-

---

tant unverkünstelter Naturanschauung aufgeführt zu werden verdient:

Πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν —

So bei ihm und im alten Testamente die Vorstellung der körperlosen — darum unwirklichen Seelen im Schattenreich, u. s. w.

nisse wahrer Spekulation, von so grundlosen Befürchtungen für immer zu befreien. — Nur der Sinnenschein, die den äußern Sinnen vorgespiegelte Erscheinung der darin waltenden unsichtbaren Kräfte, kann vergehen, d. h. sich wandeln, und thut dies wirklich in jedem Momente; nicht aber vergeht, obwohl wandelt sich, das im Hintergrunde liegende Reale; und wenn man auf diese Weise zu tiefern und angemessenern Vorstellungen vom Leibe gekommen wäre, so würde auch beiläufig der Gedanke begreiflicher werden, wie das Phänomen des Todes nichts Anderes sei, als eine organische Krise, ein aus der Leiblichkeit selbst hervorgehender Wende- und Entwickelungspunkt, der mit andern Phänomenen und Krisen des erscheinenden Lebens in deutliche Analogie gebracht werden kann.

27.

Der Leib kann im gegenwärtigen Zusammenhange demnach nur gefaßt werden, als die sinnliche Empfänglichkeit, das absolute Organ des Ich. Wie nämlich im Vorhergehenden (§. 25.) die abstrakte Anschauung von Raum und Zeit als der abstrakte Sinn (die Möglichkeit des Anschauens überhaupt) erkannt wurde, aber diese Abstraktion zu der unmittelbaren Bestimmtheit uns forttrieb; so ist der Leib eben dieser verwirklichte Sinn des Ich, weil es durch ihn selbst ein räumlich-zeitliches geworden. Aber auch dieser Sinn (Allgemeinsinn) ist als solcher noch abstrakt: er tritt in die einzelnen Sinne aus einander, so wie diese wiederum in dem Allgemeinsinne als in ihrer Einheit befaßt sind. Der Allgemeinsinn hat nur seine Wirklichkeit in den einzelnen Sinnen und deren Empfindung, worin die erste und niederste Stufe der Selbstanschauung des Ich gegeben ist. (Die Lehre von den einzelnen Sinnen

gehört in die eigentliche Psychologie, welche sich dadurch als das tiefer Begründende und Unterbauende für dasjenige, was die Theorie des Erkennens hier bloß als Thatsache des Selbstbewußtseins aufnimmt, von der letzteren unterscheidet. — Ebenso ist auf dem gegenwärtigen Standpunkte, der die Wirklichkeit der Seele schon auf der Stufe des Bewußtseins ergreift, mit Hinwegsehen von ihren vorausgegebenen, bewußtlosen Zuständen, der Sinn oder die Sinne das eigentlich Leibliche, zugleich aber auch Seelische; während die vorausliegenden Zustände und Thätigkeiten ihrer leiblichen Wirklichkeit der Physiologie anheimfallen.)

Anmerkung. Demnach unterscheiden sich nach durchgreifender Gränzberichtigung Physiologie und Psychologie also von einander, daß beide gleicher Weise die Seele zu ihrem Objekte haben, während jene indeß dieselbe nur als bewußtlos- (organisch-) thätig, diese als in Bewußtsein übergehend sie betrachtet. Für eine besondere, materielle Leiblichkeit und deren Betrachtung bleibt jedoch kein Platz übrig, weil dergleichen überhaupt für uns verschwunden ist, weil der Leib in allen Erscheinungen sich in Funktionen, in dynamische Verhältnisse aufgelöst hat. Ohne physiologische Basis ist daher — wie schon zum Theil erkannt, aber lange noch nicht durchgreifend genug ausgeführt worden ist, — keine Psychologie möglich: denn die leiblich organischen Funktionen sind die vorausgegebene Unmittelbarkeit (das primum existens) der Seele selber, aus denen sie sich erst in's Bewußtsein, endlich auch in's Selbstbewußtsein hinauf entwickelt. In dieser bewußtlosen Sphäre ist aber der Seele ihre wahre Lebenswurzel, ihr unerschöpflicher Reichthum von Anlagen und Beziehungen gegeben, durch welche sie mit dem

ganzen Universum auf das Tiefste verflochten ist, die jedoch selbst nicht in die Höhe ihres Bewußtseins hinaustreten, außer nur in vorüberdämmernden Zuständen, welche wir Sympathie, Ahnung, Hellsehen nennen, und die eben als halbträumende (magische) Insichspiegelungen jenes Zusammenhangs unmittelbar der Täuschung unterworfen sind, indem sie, traumartig, dem erwachenden Bewußtsein entweichen, so wie sie vor dem wachen, reflektirten Leben des Verstandes gänzlich verschwunden sind. Dennoch sind sie die Basis und der Stoff des bewußten Seelenlebens, welche die Einheit des Selbstbewußtseins trägt, und seine bleibende Identität in dem Wechsel möglich macht. Die ältere, besonders orientalische Weisheit, — den innern, vor-bewußten Reichthum der Seele anerkennend, dessen man nachher vergessen hat, — scheint diesen Gedanken mythisch gefaßt zu haben als eine Präexistenz der Seele vor diesem Leben, und ein Sichversenken derselben aus der E w i g k e i t in die Schranken der Zeitexistenz, was die tiefe metaphysische Bedeutung hat, daß erst durch das sich aussondernde und abtrennende Bewußtsein des Ich die ruhende Dauer, (die allbefassende Ewigkeit,) in welcher wir sind, sich uns in Zeitlichkeit, d. h. in Schranke, Maas und Gränze der Ewigkeit verwandelt. Das Ich schafft sich selbst erst die Zeit, sie aus der Ewigkeit sich abgränzend, — ein Satz, den freilich erst die Ontologie rechtfertigen, wie erklären kann. Das Thier hat nur Gegenwart, und versinkt ergeben in die Ewigkeit; der Mensch sondert sich aus von ihr, weil er seine Vergangenheit und Zukunft zur begränzten Dauer zusammenfaßt, und theilt sich so die Zeit aus der Ewigkeit ab.

28.

Erst durch die vorhergehenden Untersuchungen und Gränzberichtigungen sind wir dazu gelangt, das Ich in seiner ursprünglichen Selbstgegebenheit **rein** auffassen zu können: und dies ist endlich der **Anfang** der Theorie des Erkennens. Es ist sich am Unmittelbarsten gegeben in den einfachen Sinnenempfindungen: Kalt, Warm, Glatt, Rauh, Süß, Sauer, Helltönend, Blau, Roth, u. s. w., welche ihm zeitlich und räumlich, d. h. in verschiedenem Wechsel und in mannigfacher Begränzung, sich ergeben. — Dies ist das eigentlich Materiale des Bewußtseins, woran es sich entzündet und entwickelt, der Stoff, die ersten Elemente (στοιχεῖα) der fernern Zustände desselben, die sich insgesammt daraus entwickeln.

29.

Sie sind damit zugleich aber der erste weckende **Reiz** der Seele, welche daran zuerst zur **Selbstempfindung**, dann zum **Bewußtsein**, endlich zum **Selbstbewußtsein** (zur Vorstellung des Ich) gelangt; eine Stufenfolge, die sich im weitern Fortgange näher darlegen wird. Doch schon in der einfachsten Empfindung ist das ganze Bewußtsein gegenwärtig: — nur ein Selbst-bewußtes kann empfinden; — aber noch als ein dumpfes, schlummerndes, als bloße Dynamis, welche, an der Energie der Empfindung eben erwachend, zuerst **sich selbst** darin nur empfindet, aber in der fortwährenden Erneuerung dieser Selbstempfindung allem Empfundenen **gegenüber** endlich Sich **findet** und **festhält**. So ist dieser Zustand der Unmittelbarkeit zugleich der **Befreier** von sich selbst; er treibt sich unaufhaltsam dazu, seine eigene Beschränktheit zu vernichten. Die

Entwicklung, die Selbsterziehung des Bewußtseins beginnt eben am Zustande leidender Beschränkung.

30.

Aber auch in ihrem unmittelbaren Zustande ist die Seele nicht bloßes Leiden, abstrakte Receptivität; indem sie schon in der Aneignung des Empfundenen die Eigenheit, Selbstheit voraussetzt. Während diese daher im Zustande des Empfindens sich fixirt, leidend, gehemmt weiß, bricht gerade an dem Bewußtsein dieser Hemmung ihre Selbstständigkeit, die Gegenwirkung hervor, welche das Fremde, Hemmende sich anzueignen strebt. Der Richtung von Außen nach Innen stellt sich unmittelbar die von Innen nach Außen entgegen. — Wir können jene der äußern gegenstrebende Richtung, die innere, aus sich selbst quellende That, nur als Willen bezeichnen. — Aber der Wille, darauf gerichtet, das Fremde zu überwältigen und sich anzueignen, heißt überhaupt: Trieb, Verlangen, Begierde; und so ist es gleichfalls die Empfindung, welche am Unmittelbarsten, wie das Ich (§. 29.), so auch den Willen des Ich entzündet: (nicht hervorbringt, sondern nur zur Entwickelung, Selbstverwirklichung bestimmt.) Zunächst kann sich aber der Wille des Ich nur manifestiren als seine absolute Macht über sich selbst in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, d. h. in seiner Leiblichkeit (§. 26.): die Herrschaft über den eigenen Leib ist daher die erste Bethätigung des Willens, welcher darin als unmittelbar gegebener, als Naturwille sich zeigt. So wie daher die Leiblichkeit der Seele einer Seits als der absolute Sinn (§. 27.), die nach Innen sich wendende Vermittlung der von Außen stammenden Empfindungen, sich ergab, so ist sie hier das absolute Werkzeug des Willens, der rückwirkenden Macht in die Aussenwelt. Durch die Leib-

lichkeit vermittelt ist aber der Wille Trieb, unmittelbares (d. h. instinktmäßiges) Verlangen oder Verabscheuen des Empfundenen; entwickelt aber giebt er sich entferntere Zwecke, zu deren Erreichung sich der Eine Wille in eine Reihe einzelner, geordneter Willensaktionen zerlegt. Dies Ordnen setzt aber wiederum vorausschauendes, mithin selbstschöpferisches Bewußtsein voraus; das Ich ist demnach nicht bloß wollend, sondern, indem es neue, den Willen leitende Vorstellungsreihen entwirft, ist es darin zugleich schon schöpferisches, frei vorstellendes Vermögen, welches wir als das dritte Glied in dieser Verbindung festzuhalten haben. So tritt denn der Gegensatz von Leiden und Gegenwirken nicht so schroff und hart nebeneinander, wie es Anfangs erschien, sondern er setzt selbst wieder eine neutrale, beide vermittelnde, weder als Empfinden noch als Wille zu bestimmende Innerlichkeit des Bewußtseins voraus, welche wir freilich erst noch näher kennen lernen müssen. — So wie nämlich einestheils die Empfindung, um den Willen, das Begehren anzuregen, vom Bewußtsein angeeignet und bewahrt werden muß, so bedarf andererseits der Wille eines überschauenden, bewußt ihm vorleuchtenden Erkennens, welche ihn seinem Ziele zuleitet.

31.

So sind beide Gegensätze nur in einem dritten, sie vermittelnden Zustande wirklich, welcher demnach ebenso unmittelbar gegeben, ja welcher als das wahre Centrum des Bewußtseins zu erkennen ist. Das Gemeinsame beider ist er: er muß die Empfindung bewahren, sie zum Eigenthum des Bewußtseins machen; aber zugleich auch vorbildend den Willen leiten. So ist er ebenso ein freies Wiedererneuern als Neubilden von Vorstellungen, was ent-

wickelter nachher als Erinnerung und Einbildungskraft sich zeigen wird; überhaupt absolut vorstellende Thätigkeit; und erst hiermit hätten wir den Mittelpunkt und den Grundbegriff des gesammten Bewußtseins gefunden.

Anmerkung. Auch von hier aus sei uns ein freierer Überblick erlaubt auf die Gesammtheit unserer Theorie, der, wiewohl er den gegenwärtigen Zusammenhang und sein wissenschaftliches Bedürfniß überschreitet, doch auf das vorher bezeichnete Verhältniß der Physiologie und Psychologie ein neues Licht fallen läßt. Gleichwie nämlich die niedern bewußtlosen Funktionen der Seele, welche der Physiologie anheimfallen, in ihrer Gemeinsamkeit als organische bezeichnet worden sind, d. h. als durch Assimilation und Reproduktion zur Selbsterhaltung des Organismus zusammenwirkend: so sind die bewußten als vorstellende zu bezeichnen, und die „Selbsterhaltung" der bewußten Seele besteht eben in ihrer Assimilation gegebener Empfindungen und dem Produciren neuer Vorstellungen daraus. Sie ist absolut bilderzeugendes, den gegebenen Stoff durchbildendes Leben, und ihr Produkt ist, wie dort organische Masse, so hier Vorstellungsmasse, mannigfach unterschieden nach den einzelnen Richtungen der bewußten Seele, wie deren innerer Steigerung und Potenzirung, worüber das Weitere, wenigstens von der Seite des Erkennens, der fernere Verlauf darzulegen hat. Wie aber die bewußtlosen Funktionen an das organische Lebenscentrum geknüpft sind, so die bewußten an die alle vereinigende und auf sich beziehende Vorstellung des Ich, welches letztere nur der Reflex ist der in dem organischen wie vorstellenden Leben gemeinsam sich gestaltenden Individuation. Die Seele

ist Organismus — Einheit in Mannigfaltigkeit; damit zugleich aber auch sich vorstellende, in sich reflektirte Einheit, wodurch sie eben zum Ich wird, zur Selbstabspiegelung dieser immer sich theilenden, und in der Theilung doch ganz und sie selbst bleibenden Einheit, — was erst die gemeinsame Basis der gesammten, aus Physiologie und Psychologie erwachsenden Lehre vom Menschen ist. — Uebrigens scheint die Bemerkung für eine gewisse Klasse von Lesern ein für allemal nicht überflüssig, welche uns nicht mit selbstständig prüfendem Verständnisse gefolgt sind, sondern mit flüchtiger Neugier oder tadelbereiter Eile das Buch durchblättern: — daß man überall scharf abscheiden wolle, was dem strengwissenschaftlichen Zusammnhange angehört, — und daß wir nur dieses für bewiesen halten — von den Nebenbetrachtungen und weitern Expositionen, welche durch die Form von Anmerkungen und anderer Abgränzung deutlich genug von dem eigentlich wissenschaftlichen Texte abgeschieden sind. Die Bestimmung der letztern ist nur, den selbstständigen Forschern, die an den gleichen Aufgaben arbeiten, auch über die weitern Resultate unserer Grundansicht einige Vorandeutungen zu geben.

32.

So läßt sich jetzt die unmittelbare Gegebenheit des Bewußtseins nach allen Richtungen umfassend aussprechen. Geweckt durch den ersten Einschlag der Empfindung, verwandelt das Bewußtsein diese in eine innere Vorstellung, und bringt sie so in seinen Besitz; aber durch immer neue Empfindungen fortdauernd angeregt und befruchtet, wird es ein innerliches Weben in dem Reichthume solcher Vorstellungen, ein unablässiges Sich-einbilden derselben, wie es vortrefflich unsere Sprache bezeichnet, — theils nämlich die

empfangenen Vorstellungen bewahrend, theils sie umbildend zu neuen und immer neuen; Beides zunächst noch begriff- und zwecklos, wie es Zufall oder Willkühr herbeiführt: dennoch hat es daran seinen Stoff, und zwar den gesammten Stoff alles weitern Erkennens und aller fernern Entwicklung. (Es ist die intensive Fülle und Zeugestätte des Geistes (seine Matrix), woraus er alle seine höhern Zustände entwickelt; er gleicht einem üppigen Acker, der unablässig befruchtet von der Saat der Sinnenvorstellungen, aus ihrer Combination und Durchdringung immer neue und höhere Zeugungen emporsprießen läßt.) — Aber hierin zugleich wird das Bewußtsein Naturwille, Trieb nach dem Empfundenen, und so gesellt sich in unauflöslicher Verflechtung die dritte Richtung zu den beiden vorhergehenden. Die Empfindung wird innere Vorstellung; aber mit dem Bewußtsein dadurch innig Eins geworden, wird sie auch nach Außen hin Gegenstand seines Begehrens; das innen Empfundene wird zum äußerlich angestrebten Gute. So sind diese drei Richtungen im Bewußtsein unabtrennlich mit einander verbunden, und wie im Begriffe keine ohne die andere gedacht werden kann, so gehen sie auch im wirklichen Leben des Geistes unablässig und fast ununterscheidbar in einander über.

Anmerkung. Als das ursprünglich Gegebene des Bewußtseins sind sie damit die einzige Grundlage der eigentlichen Psychologie, weil, was sich im Bewußtsein entwickelt, nur aus ihnen nachgewiesen werden kann. Sie müssen daher an die Stelle der bisher angenommenen drei Grundvermögen, des Erkenntniß-, des Gefühls- und Begehrungsvermögens, treten, welche man seit Kant nach einer nicht tief genug gehenden Abstraktion fast überall an

die Spitze der Psychologie gestellt hat. Überhaupt aber enthält die Vorstellung dieser drei Vermögen neben einander das Falsche oder Mißverständliche, daß sie eine Abscheidung im Bewußtsein voraussetzt, als ob es nicht in jeder seiner einzelnen Richtungen und Äußerungen ganz und ungetheilt Eins wäre. Das Bewußtsein ist in seiner Wurzel absolutes Vorstellen (§. 31. Anmerk.): dies ist das durch alle Seiten seiner Thätigkeit hindurchwaltende „Grundvermögen", wenn man diesen Ausdruck (vgl. §. 50.) überhaupt gebrauchen will. Nur die Modifikation und die höhere oder niedere Entwicklung dieses Vorstellens macht dasjenige aus, was man bisher als entgegengesetzte Zustände oder Vermögen im Bewußtsein sich gedacht hat, und was auch wir als Wahrnehmung, freie Vorstellung, Gedanke oder Begriff, Willensregung u. s. w., wenigstens der Entwicklung nach, von einander unterscheiden. Übrigens läßt sich jenes Verhältniß erst dann vollständig aufhellen, wenn das absolute Vorstellen in der That entwickelt, d. h. verwirklicht, im Bewußtsein hervortritt, worüber wir im Folgenden auf §. 48. u. ff. verweisen.

33.

Dies absolute Vorstellen ist aber unmittelbar angeregt und innerlich bestimmt durch die Empfindung eines Räumlich-Zeitlichen. Hieran hat sich bestimmter gefunden, was wir früher allgemein noch Wahrnehmung nannten, und es erneuert sich damit unsere Grundaufgabe, welche uns aus der Einleitung in die Philosophie zur eigentlichen Theorie des Erkennens hinübergeleitete (§. 11. 14.): das Bewußtsein vom Wahrnehmen zum Denken fortzubestimmen. So stehen wir jetzt, alles Bisherige übersichtlich zusammendrängend, folgender Gestalt:

Jenes absolute „Vorstellungsvermögen" hat sich uns in dreifacher Richtung bestimmt, als Empfinden, Vorstellen (Sich-einbilden, im engeren Sinne) und Wollen. Hieraus, als aus seinen nicht-denkenden Zuständen, ist es zum Denken fortzubestimmen, wobei wir, wie es scheint, besonders mit den beiden ersten Richtungen, Empfinden und Vorstellen, uns werden beschäftigen müssen. Wiewohl nämlich diese ursprünglichen Zustände sich wechselweis also durchdringen, daß der Wille aller freien Thätigkeit des Bewußtseins, wie selbst der freien Hingebung an das empfundene Objekt, in der Beobachtung, zu Grunde liegt und sie trägt; so wird doch die eigentlich praktische Richtung des Geistes, wo der Wille als das Vorherrschende und den Vorstellungszustand Grundbestimmende hervortritt, hier von selbst außerhalb des Umkreises unserer Untersuchung fallen.

34.

Was endlich vorher überhaupt Wahrnehmung hieß, wird selbst mannigfache Entwickelungen und Stufen in sich zulassen, welche uns zunächst beschäftigen müssen. Als der unmittelbarste Zustand derselben hat sich schon die reine Sinnenempfindung ergeben, und indem wir die gesammten Zustände des Bewußtseins auf die durch alle hindurchwaltende Grundvorstellung des Ich zu beziehen haben, so wird die erste Stufe des Ich innerhalb der Wahrnehmung zu bezeichnen sein: als absolute Empfindung oder als bloßes Vernehmen.

Erste Stufe: Das Ich als vernehmend.

35.

Es wird damit der schon dargestellte specifische Zustand der bloßen Sinnenempfindung bezeichnet. Eine Fluth

verworrener Sinneneindrücke überströmt das Ich, das, wie eingetaucht und verloren darin, weder dazu gelangt, ein Bestimmtes (einen Gegenstand, eine Wahrnehmung) daraus abzusondern, noch sich selbst davon zu unterscheiden, und als Ich den äußern Vorstellungen entgegenzusetzen. Alles wird sinnlich vernommen, und doch eigentlich Nichts gewußt: es liegt ununterschieden und unverglichen durcheinander, weil das unterscheidende wie vergleichende Ich selbst noch nicht hervorgetreten. Sicherlich wirken in der ersten Zeit des Kinderlebens die Empfindungen intensiv stärker durch die noch jugendfrischen Sinne, und wecken um so stärker die schlummernde Gegenkraft des Bewußtseins. Wo diese aber noch nicht, vorhanden, wo das Ich noch nicht, sich fassend wie das ihm Begegnende, vergleichend und unterscheidend entgegenwirkt, da wird auch noch Nichts eigentlich wahrgenommen.

Für sich selbst gefaßt und in seiner Reinheit ist es faktisch der Zustand des Bewußtseins, in dem wir bald nach der Geburt uns finden, wozu in den spätern Zuständen noch die Momente besonderer geistiger Abspannung, des sogenannten Hinbrütens, zu rechnen sind, in denen der Geist gleichfalls in seiner unmittelbaren Vorausgegebenheit, dem sinnlich-receptiven Zustande, verloren ist, und welche stufenweise bis zum Blödsinn herabsinken können.

Wir nennen diesen niedersten Moment der Wahrnehmung, um ihn von dem qualitativen Empfinden, welches durch alle Stufen des Wahrnehmens hindurchdauert und ihnen insgesammt zu Grunde liegt, bestimmter zu unterscheiden, den des Vernehmens, damit das roh Gegebene der Sinnenaffektion, das rein Stoffliche des Wahrnehmens bezeichnend.

Zweite Stufe: Das Ich als gewahrend.

36.

Die zweite Stufe umfaßt selbst wieder mannigfache Abstufungen in sich, weil hier überhaupt schon die Selbstbefreiung und Entwicklung des Bewußtseins eingetreten ist. — Der allgemeinste Übergang aus dem vorigen Zustande in diesen geschieht dadurch, daß die Sinnenaffektionen gesondert und zu Gruppen und Einheiten verbunden werden. Und zwar bedingt sich dies Sondern wie Verbinden selbst gegenseitig und geht beständig in einander über. Zuerst werden die einzelnen Sinne bestimmt unterschieden; es sondert sich Gesehenes vom Gehörten, Ertasteten rc. und umgekehrt: dann wird die specifische Differenz innerhalb der einzelnen Sinne, Farbe von Farbe, Ton von Ton, unterschieden, und die Intensität derselben nach Stärke und Schwäche der Empfindung zu Bewußtsein gebracht. Endlich nach einer schon bezeichneten Abstufung (§. 29.) tritt durch die in den einzelnen Sinnenaffektionen stets neu erregte Selbstempfindung die Vorstellung des eigenen Ich, das Selbstbewußtsein immer deutlicher hervor. Bestimmte Sonderung der Empfindnngen — Bewußtsein derselben — und Sonderung derselben von Sich — Selbstbewußtsein — ist nämlich schlechthin unabtrennlich von einander. Dieser Gegensatz bringt erst unterscheidendes Licht in das Chaos des Empfindens, bis endlich das Ich, klar und sich selbstgetreu, als das stets Sondernde und Verbindende, über den Sammtempfindungen schwebt.

37.

Aber dadurch werden diese gerade zu Anschauungen. Denn hier verhält sich das Ich nicht mehr bloß als empfangend,

sondern zugleich unmittelbar thätig, und diese Thätigkeit ist nicht nur unterscheidender, sondern zugleich verknüpfender Art. Es assimilirt sich selbst (nach einer analogen organischen Thätigkeit der bewußtlosen Seele) jene einfachen Elemente des Empfindens dadurch, daß es sie, gleich sich selber, zur Einheit im Mannigfaltigen vereinigt, und dadurch zum Urtheile gelangt, daß es Dinge sind. Ein solches unmittelbares (noch unbewußtes) Urtheil, worin die mannigfaltigen Sinnenaffektionen zur Einheit zusammengefaßt werden, nennen wir Anschauung, nach einer aus dem Sinne des Gesichts entlehnten, aber das ganze Verhältniß am Unmittelbarsten bezeichnenden Analogie. Anschauung ist demnach selbst schon der Complex, die zusammengefaßte Einheit einer Mannigfaltigkeit einzelner Sinnenempfindungen und Gewahrungen. (Selbst indem ich einen Körper, eine Landschaft „anschaue," vereinige ich, wiewohl unwillkührlich, die verschiedenen Farben und Umrisse erst zu einem Ganzen vor mir. — Das Hören einer Melodie, einer Reihe von Worten, kommt nur dadurch zu Stande, daß das Ich die einzelnen Klänge von Flöte und Geige, die gleichzeitigen hohen und tiefen Töne, die verschieden artikulirten Laute, so wie ihre Folge in sich selbst zu einem Ganzen verbindet, und die Harmonie jener, die Worteinheit dieser durch sich erzeugt, die weder in den erzitternden Luftwellen noch in dem rohen Vernehmen des Sinnenorgans vorhanden sind. Ebenso müssen wir, um einen Körper wirklich zu sehen, das zu ihm Gehörende aussondern auf der mannigfach gefärbten und begränzten Fläche, welche wir eigentlich bloß sehen, und müssen diese Theile zu einem Ganzen verbinden, wodurch nun erst hervorgebracht worden, was wir Körperanschauung nennen. Ebenso wird die Nähe, die Entfernung der Körper nicht gesehen, sondern durch eine für die

Reflexion, höchst combinirte Verkettung von Urtheilen erschlossen. Endlich bedarf es zur Sinnenerfahrung der Vereinigung der verschiedenen Sinnenempfindungen, welche wir combinirend (urtheilend) auf ein besonderes Ding beziehen. Erst die vereinigten Empfindungen dieser Farbe, dieses Geruches, dieser Figur und Consistenz nennen wir ein „Ding", wie eine Rose. Das Ding selbst wird nicht empfunden, sondern wird erst urtheilend hinzugedacht, als der gemeinschaftliche Träger, die Einheit jener vereinzelten Sinnenempfindungen; ein Verhältniß, das zum Begriffe entwickelt, als das der Substanz und ihrer Accidenzen erscheinen, und darin die wissenschaftliche Kritik dieses hier noch bewußtlosen Denkverfahrens erhalten wird.

Anmerkung. Diese unmittelbare Denkthätigkeit, welche alle unsere Sinnenempfindungen und Anschauungen bewußtlos begleitet, näher aufzuweisen, ist die Sache der Psychologie, oder einer eigentlichen Philosophie der Sinne, worin wir indeß bis jetzt kaum über die ersten Anfänge hinausgekommen sind, weil alle bewußtlosen, bloß perceptiven Zustände des Geistes völlig in Bewußtsein aufzulösen höchst schwierig ist. Vorarbeiten dazu, besonders in Bezug auf eine Philosophie des Gesichts, liefert Berkeley's Theorie des Sehens *), welche ganz vergessen zu sein scheint, allgemeinere eine nützlich analytische Schrift: „Das Denken als Thatsache" (ohne Jahrzahl und Druckort).

Zugleich zeigt sich hier einer der Hauptsätze unserer Theorie von einer neuen Seite: daß nämlich in allen seinen Zuständen das Bewußtsein ganz und untheilbar ist, daß

*) Essay towards a new theory of vision: Works of George Berkeley II. Vol. London 1784. 4. Vol. I. p. 219.

also auch in den niedersten die höchsten gegenwärtig sind, nur aber unbewußt und unentwickelt. Es ist in ihnen noch unentwickelt mit derselben Kraft thätig, die wir späterhin entwickelt als eigentliches Denken, als Begriff, Urtheil und Schluß wiederfinden werden. Denken ist ursprüngliche Thätigkeit des Geistes, und diese oft höchst complicirte aber untrügliche Syllogistik — welche schon die Thiere vielfach zeigen, — ist ganz ebenso in den niedersten Graden des Bewußtseins wirksam, wie die Seele in ihrem leiblichen Dasein der kunstreichste Äquilibrist, Meß- und Scheidekünstler ist, ohne davon zu wissen. Wir lernen nicht denken, sondern bloß mit Bewußtsein thun, was wir in den unmittelbaren Zuständen schon mit sicherer Bewußtlosigkeit thaten.

38.

Wir haben die zweite Stufe der Wahrnehmung als das Gewahren bezeichnet. Das Ich ist auf derselben dazu gelangt, sich klar und fortdauernd zu unterscheiden von den Außenempfindungen, und ebenso diese, zu „Außendingen“ geordnet und verbunden, Sich gegenüberzustellen. „Ich bin“ und „das ist“ bezeichnen den Bereich des Bewußtseins auf dieser Stufe. Damit betritt es aber die dritte Stufe, die des Anerkennens.

Dritte Stufe: Das Ich als anerkennend.

39.

Dort wird jedoch das Wahrgenommene noch nicht als dies Bestimmte erkannt. Das Urtheil lautete wohl: dies ist; aber noch nicht: es ist dies und dies, ein Baum, eine Rose. Um daher durch Wahrnehmung Etwas als solches zu erkennen, muß die einzelne Wahrnehmung

(dieses Baumes) auf eine schon vorhandene Allgemeinvorstellung desselben bezogen, und dieses in jenem wiedererkannt oder anerkannt werden. Dann und daraus erst ist die Aussage möglich: das — nämlich der Baum — ist dies und dies — ist identisch mit der Allgemeinvorstellung Baum, welche ich schon besitze. Ein Gegenstand, zum ersten Male wahrgenommen, kann vollständig aufgefaßt sein in allen den Gewahrungen (§§. 36. 37.), welche er darbietet: so ist er erkannt in seiner Individualität und einzelnen Beschaffenheit; aber nicht anerkannt als solcher, z. B. als Baum. Erst indem der zweite, dritte, u. s. w. wahrgenommen, und daran die Gleichartigkeit derselben innerhalb ihrer individuellen Verschiedenheit durch Vergleichung sowohl als Entgegensetzung gefunden ist, bleibt die Gemeinvorstellung zurück, welche mich nun in den andern Individuen den Baum wiedererkennen läßt. Es muß daher im Anerkennen schon deutlich gesondert werden a) die Gemeinvorstellung, der Nachhall gleichsam der übereinstimmenden sinnlichen Gewahrungen; — ein psychischer Vorgang, wobei selbst wieder noch mancherlei Unentwickeltes zusammenwirkt; und b) die Einzelvorstellung, die, als übereinstimmend mit jener, nun für eine ihr zugehörende anerkannt wird. Das Anerkennen spricht sich aber am Unmittelbarsten im Benennen des Gegenstandes aus. Der Name, das Wort für eine Sache meint nämlich immer die Gemeinvorstellung, nie die einzelne, indem wir im Worte die gleichartigen Individuen zusammt umfassen, ihre individuelle Abweichung damit für wesenlos oder zufällig erklären, und sie dadurch von ihrer zurückbleibenden Allgemeinheit ablösen; eine Thätigkeit, welche später als die eigentliche Bedeutung des Begriffes nachgewiesen wird. Benennen ist eben nur ein solches (halb = bewußtes)

Subsumiren des Individuellen unter sein Allgemeines, ist Denken, näher bestimmt aber diejenige Denkthätigkeit, welche sich später als das **Begriffebilden** finden wird. Das Wort ist der unmittelbare Begriff; und wirklich geht es mit dem kunstmäßig-logischen Begriffebilden nur darum so behende von Statten, — was die Logiker freilich bis jetzt fast gänzlich übersehen haben — weil das Wort den Anhalt und die Basis bildet, um die darin schon verknüpften Einzelvorstellungen festzuhalten und der eigentlich logischen Abstraktion zu Grunde zu legen. Auch hier hat das unmittelbare Denken schon vorgearbeitet, und was die Freiheit thut, kann sie auch hier nur in Entwicklung derjenigen Thätigkeit, die das natürliche Denken im sprechenden Kinde während der ersten Jahre schon bewußtlos vollzogen. — Und wie das Benennen zum Begriffebilden, so verhält sich (worüber der folgende Abschnitt) die Sprache zum Denken überhaupt: sie ist die Naturlogik des Geistes, die unbewußte wie halbbewußte (unreflektirte) Einprägung der Denkformen in das Angeschaute, indem die Sprache die unmittelbarste denkende Verarbeitung des gegebenen Anschauungsstoffes ist.

40.

Hiermit hat sich die dritte und höchste Stufe der Wahrnehmung ergeben: — das **Anerkennen** — die höchste, weil hier fast unmerklich schon eine andere Thätigkeit des Bewußtseins hinzutritt und in ihren ersten Regungen sich ankündigt, — das **Denken** sammt Allem, was es selbst voraussetzt und mit sich führt, wodurch wir den Übergang in eine höhere Epoche des Bewußtseins gefunden haben. —

Anmerkung. In welchem Sinne von diesem Standpunkt aus der alte Spruch: nihil esse in intellectu,

quod non fuerit in sensu, Wahrheit erhält, zeigt alles Vorhergehende. Im Sinne — in der Unmittelbarkeit des Bewußtseins — ist schon das ganze Bewußtsein auch in seinen höhern Thätigkeiten gegenwärtig, aber noch unentwickelt: es ist schon Alles, aber es hat sich noch nicht also. Deßhalb sind aber die höhern Zustände, wie sie aus den niedern hervorgehen, so doch anderntheils wieder die Erklärung oder, noch eigentlicher zu reden, die Auslegung der vorhergehenden, weil in ihnen Dasselbige, aber enthüllter und entwickelter, wieder hervortritt.

41.

Wir fassen zusammen: das Ich, überströmt von Sinnenaffektionen, findet zuerst daran sich selbst. Die Empfindungen vereinigt es zu bestimmten Anschauungen (Gewahrungen), welche es, sie absondernd und ordnend, allmählich in ihrer wiederkehrenden Bestimmtheit anerkennt, wodurch es die Welt des Empfundenen um sich her zuerst zu einer erkannten, gewußten macht. Es hat sich darin als wahrnehmendes Bewußtsein vollendet.

Zweite Epoche.

Das Ich als vorstellendes.

Erste Stufe.

Die Erinnerung.

42.

Aber selbst im vorhergehenden Zustande ist das Ich schon mehr als in ihm zum Bewußtsein kommt: es ist darin absolute Thätigkeit, ohne deren bewußt zu sein. Wäre es im Empfinden und Wahrnehmen reine Receptivität, so wäre es nicht einmal dies, und auch hier reicht nach dem durchgreifenden Charakter des Geistes der höhere Zustand schon vorwirkend, wenn auch noch unbewußt, in den niedern herab. — Wenn jede Gewahrung (Anschauung, §. 36. 37.) mit dem Schwinden der Sinnenaffektion selbst schlechthin vorüber wäre, ohne eine Spur, ein Abbild zurückzulassen, das wenigstens in bestimmter Dauer Eigenthum und Besitz des Ich bliebe; so wäre kein Anerkennen, damit also überhaupt keine Erkenntniß möglich: das Bewußtsein wäre blind mitten in der Fülle seiner Gewahrungen. Die bloße Wiederhohlung derselbigen Anschauung in's Unendliche gäbe kein Anerkennen, weil ohne das vergleichende Bewußtsein, daß sie eine wiederkehrende ist, sie dem Ich keine solche

wäre. So setzt die Möglichkeit des Wahrnehmens wie Anerkennens schon mehr voraus als bloße Receptivität, nämlich die Kraft der Bewahrung, das freie Sichaneignen und Besitzen der Wahrnehmung, was unsere Sprache mit trefflicher Bezeichnung des Charakteristischen darin Er-innerung (Verinnern des Äußerlichen) nennt. Ohne Erinnerung kein Wahrnehmen und so keine Erkenntniß: sie ist die erste Befreiung des erwachten Geistes, durch die er selbstständig, und die Aussenwelt sein bewußter Besitz wird. Demnach ist sie schon im Wahrnehmen gegenwärtig.

43.

Aber nicht die rohe Sinnenempfindung, der „Eindruck" wird bewahrt und erinnert, sondern die daraus gestaltete Anschauung, in welcher das Bewußtsein jenen vereinzelten Sinnenstoff schon sich zubereitet (assimilirt) hat (§. 36 ff.). Eben weil die Anschauung, nur um dies sein zu können, dergestalt durch seine Selbstthätigkeit schon Eigenthum des Bewußtseins geworden, ist darin ihr Besitz, also auch das Vermögen ihrer Wiedererneuerung von selbst gegeben, was sich in der Lehre vom eigentlichen Gedächtnisse noch deutlicher entwickeln wird. Das Bewußtsein behält nur darum die Anschauungen, weil sie sein Werk sind, von ihm zusammengefaßt und durchgearbeitet aus den bloßen Affektionen des Sinnes, und die eigentliche Wiedererinnerung ist nur das bewußte Erneuern der Thätigkeit, durch welche unmittelbar und bewußtlos die Anschauung erzeugt worden. — (Und davon belehrt schon die unmittelbare Selbstbeobachtung. Die Energie des bloßen Sinneneindrucks schwindet, was daher an demselben rein sinnlich ist, das bloß Empfundene, bleibt nur dämmernd

und schwach im Bewußtsein zurück, während das eigentlich Angeschaute (selbstthätig Erworbene) dem Geiste hell gegenwärtig ist. Ich stelle mir den Gesammtumriß einer gesehenen Eiche mich erinnernd ungleich lebhafter vor, als die charakteristische Färbung und Schattirung ihrer einzelnen Theile, z. B. des Stammes; den Schnitt ihrer Blätter unterscheide ich deutlicher in der Erinnerung von denen der Linde, als ich das eigenthümliche Grün beider mir vorstellen kann, und dem farbengeübtesten Künstler wird es schwerer werden, die bestimmten Farbentöne eines Gesichts aus dem Gedächtnisse zu malen, als die einmal angeschaute, d. h. selbstthätig zusammengefaßte Physiognomie desselben. Hier ist die Vorstellung durch die gestaltende Kraft des Geistes erworben worden, dort liegt blos die eigenthümliche Modifikation des Sehnerven zu Grunde; und gleichergestalt verhält es sich mit den andern Sinnen.)

Die Erinnerung ist daher das Wiederherstellen, die Reproduktion der schon durch Selbstthätigkeit vom Bewußtsein angeeigneten und erworbenen Anschauungen. Indem sie aber dergestalt frei wieder hervorgerufen werden können, sind sie nicht mehr Anschauungen, sondern was als Vorstellung zu bezeichnen ist: — ein durch das Bewußtsein selbstthätig hervorgerufenes und vor sich hingestelltes Bild.

44.

Indem aber die unmittelbare Erinnerung, der (dunkele) Besitz des Angeschauten (§. 43.) bis zur ausdrücklichen und bewußten Wiedererneuerung der Anschauung sich steigern kann; wird sie das, was wir als Gedächtniß und Rückerinnerung, (re-minisci) bezeichnen, wodurch sich das allgemeine Vermögen dazu und der unbewußte Besitz, —

was auch Gedächtniß heißt — zum wirklichen Wiedererneuern steigert und vollzieht. Es ist hiernach die in Freiheit und Bewußtsein aufgenommene Erinnerung, die dort unmittelbar und bewußtlos vollzogen war: ich suche die erworbene Anschauung zu erneuern, und so tritt sie aus dem dunkeln Abgrunde der abstrakten Erinnerung vor mich, indem ich jenen unbewußten Erwerb mit Bewußtsein vollziehe. Daher kann die Intensität dieser Wiedererneuerung (der Grad und die Schärfe des Gedächtnisses) sehr verschieden abgestuft sein, während sich daran wahrhaft die Energie des Geistes selbst messen läßt, in welcher Stärke, Treue, und in welchem Umfange sein Gedächtniß, d. h. sein Bewußtsein — das Erworbene zu bewahren und wiederzuerneuern vermag.

Anmerkung. Wer Nichts „behalten" kann, hat nämlich nur kraftlos angeschaut; er ist flache Receptivität (überhaupt ohne geistige Selbstthätigkeit, welche sich späterhin uns als Denken erweisen wird): und in dem Maße als er anschauende Aufmerksamkeit hat, d. h. selbstthätiges Auffassen und Sichaneignen, wächst auch sein Gedächtniß, wie sein Denkvermögen. Die Vergessenheit im Ganzen, oder das Vergessen gewisser Vorstellungen (wie Namen oder Jahreszahlen) ist nur zu erklären aus ursprünglich flacher und verworrener Anschauung, oder weil das Bewußtsein auf andere Vorstellungsreihen gerichtet ist; — was freilich auf die anderswo zu erklärende Erscheinung der Gewöhnung und Entwöhnung für gewisse Arten des Vorstellens hinauslaufen würde —: wie z. B. ein Geist verwickelte Gedanken- und Schlußreihen, mathematische oder philosophische, zu behalten und wiederherzustellen im Stande ist, für Namen oder Jahreszahlen aber wegen ihrer zufälligen Vereinzelung in der Regel kein Gedächtniß hat. Überhaupt ist daher

das einzige Mittel der Mnemonik dasselbe Prinzip mit Bewußtsein walten zu lassen, was schon in der Anschauung unmittelbar thätig ist, Zusammenfassung des Vereinzelten, und damit Reproduktion durch den bedingenden Zusammenhang; und wirklich beruhen die mancherlei mnemonischen Hülfsmittel unbewußt auf diesem Prinzipe des Verknüpfens und Bedingens; freilich äußerlich und mechanisch genug: so, wenn z. B. Jahreszahlen durch Rückführung auf Buchstabenzusammensetzungen gemerkt werden sollen, welche an den Namen erinnern, zu dem die Jahreszahl gehört u. dgl. *) Aber hier ist anderntheils gerade die Willkühr dieser Verbindung und Beziehung das Werthlose; man muß die Methode, wodurch die Buchstaben wieder auf Jahreszahlen zurückgeführt werden, dem Geiste der Mnemonik gerade zuwider, eben auch nur mechanisch im Gedächtnisse behalten, weil kein Begriff, kein Denkprincip dasselbe leitet. Es ist um Nichts besser, d. h. allgemeingültiger, als der Knoten im Schnupftuch; und wir sind mit solchen mnemonischen Anweisungen über das Willkührliche und rein Begrifflose nicht hinausgekommen. Und so wäre das wahrhafte Princip der Mnenomik immer nur dasselbe, was auch Princip des Denkens und der Wissenschaft ist, den rohen Gedächtnißstoff mit dem Begriffe zu durchdringen, ihn verstanden nnd verständlich zu machen — wie denn alles Vorhandene in der That verständig ist, — das rein Zufällige in den Wissenschaften aber, wie Jahreszahlen und äußerliche Nomenclatur immer mehr auf das Nöthigste zu beschränken.

Dabei muß man jedoch ein Sinnengedächtniß und ein Verstandesgedächtniß wohl unterscheiden, wel-

*) Man vergleiche die bekannten Werke von Kästner, Aretin u. A. über Mnemonik.

che auf die sonst gewöhnlichere Bezeichnung des Namen- und des Sachgedächtnisses zurückkommen würden. Aber nur das zweite gehört eigentlich hierher. Wenn uns nämlich die Psychologie von einzelnen Beispielen einer ungewöhnlichen Fähigkeit berichtet, eine Menge von zufällig an einander gereiheten Worten — gleichviel ob verstanden oder nicht — also eigentlich von Lauten im Gedächtniß zu behalten, so ist dies bloße Reproduktion der Sinnenauffassung, welche gänzlich unterhalb der Region bedingender Gedankenverkettung fällt, und dem Gebiete des sogenannten Wunderbaren, d. h. der bewußtlosen Thätigkeit der Seele angehört, welche hier in ungewöhnlicher, für ihren Begriff aber schlechthin zufälliger Intensität hervorbricht, so wie sich nicht minder bewundernswürdige Beispiele unbewußter Denkthätigkeit finden, welche demselben Principe angehören (vergl. §. 70.) *). Das eigentlich freie Gedächt-

*) So die verwickeltsten Combinationen, welche wir bewußtlos vollziehen, und wovon sich eine deutliche Analogie bei den höher organisirten Thieren (z. B. dem Hunde, Elephanten) findet. Dahin gehört besonders die Fertigkeit im Kopfrechnen, wo die Zahl, in welcher aller concrete Inhalt völlig ausgeleert ist, dem Durchwalten des formellen Schlußprocesses am wenigsten Widerstand entgegensetzen kann, und wo deshalb die complicirtesten Schlüsse mit völliger Richtigkeit bewußtlos vollzogen werden. So erzählt Osiander, und nach ihm Carus, von einem achtjährigen Knaben in England, „der ohne je rechnen gelernt zu haben, ja ohne den Gebrauch der Ziffern zu kennen, die schwersten arithmetischen Aufgaben mit bewundernswürdiger Schnelligkeit durch die bloße Operation seines Geistes, ohne irgend ein mechanisches Hülfsmittel, lösen konnte. Man fragte ihn z. B., wie viel es Minuten in 48 Jahren gebe; und ehe man noch Zeit hatte, die Aufgabe aufzuschreiben, antwortete er: 25,228,800; und fügte zugleich hinzu: und 1,513,728,000 Secunden. Man wollte wissen, nach welcher Methode er diese Aufgabe löse, und er antwortete: er wisse es selbst nicht, wie ihm die Antworten zukämen."

niß bewußter Wiedererinnerung ist das des Verstandes, weil es bedingt und verbindet, und mehr oder minder deutlich Denkformen zu Grunde liegen hat; und nur von letztern sprechen wir in obiger Exposition. Die zufälligen Wiedererinnerungen oder „Einfälle" gehören vollends nicht hierher, sondern zu den unwillkührlich erzeugten Vorstellungen der Einbildungskraft, welche zufällig theils alte, theils neue sein können, und von deren näherer Entwickelung der folgende Abschnitt zu handeln hat.

45.

Aber selbst im Vorhergehenden ist noch ein Moment des Bewußtseins vorausgesetzt worden, welches deutlich zum Bewußtsein zu bringen ist: also auch hier ist der Fortschritt anderntheils erklärender Rückblick für das Vorige.

Das Bewußtsein eignet sich die Anschauung an; darum ist sie die seinige, erinnerte, reproducirbare. Indem es so nun die alte Anschauung mit der neuen zu vergleichen, d. h. jene neben dieser zu reproduciren vermag, um in beiden ein Gemeinbild anzuerkennen, d. h. dies Gemeinbild hinwiederum aus ihnen zu erzeugen: — welchen ganzen Vorgang, wie er selbst nur durch die Erinnerung möglich wurde, wir als die Thätigkeit des Anerkennens zusammengefaßt fanden (§. 39. u. ff.): — so ist selbst darin Zweierlei zu unterscheiden, was wiederum jenen Vorgang vollständiger erklärt.

1) Das Bewußtsein begleitet vereinigend die schon gehabten wie gegenwärtigen Anschauungen, und vergleicht sie unter einander: sie sind ihm gemeinschaftlicher Gegenstand (Objekt). Indem es jedoch jene an sich ungleichartige Mannigfaltigkeit zu einem Gemeinsamen verbindet, ist dies nur möglich durch Beziehung derselben auf eine im

Hintergrunde liegende, und überall dabei vorauszusetzende Anschauung seiner selbst, als des gemeinschaftlichen Subjekts.

46.

Vor sich nämlich sie vereinigend, muß es sie beziehen auf die absolut gemeinsame Einheit seiner selbst. Die Anschauung des Ich ist also die erste und ursprünglichste, in welche alle übrigen als besondere und sekundäre erst hineintreten, und darin zu bewußten werden. Und dadurch ist erst ein vollständiger Aufschluß über das Bewußtsein im Allgemeinen wie im Besondern gegeben. Gleichwie das Anerkennen durch die Erinnerung möglich wurde, so werden wiederum beide bedingt durch den höheren Moment der Selbstanschauung; und erst hierdurch ist das Bewußtsein, selbst in seinen einzelnen Zuständen, vollständig erklärt und aufgehellt. Zunächst und unmittelbar ist auch schon auf der Stufe der Gewahrung wie des Anerkennens das Bewußtsein Anschauung seiner selbst als des Gleichbleibenden in jenen wechselnden Zuständen, des Ich als der Einheit: und Gewahrung wie Anerkennen erheben sich nur dadurch über das bloße Vernehmen, daß in ihnen das Bewußtsein sich selbst von den Sinnenaffektionen, dem ihm Objektiven, rein abgeschieden und ihnen entgegengesetzt hat. So ist die Ichanschauung die Grundbedingung aller andern bewußten Zustände, der Fokus und Augpunkt alles Vorstellens, das Bewußtsein, das eben deshalb nicht überall seinerseits ausdrücklich zum Bewußtsein kommt, d. h. aus dem Mittelpunkte des Subjekts in die Peripherie des Objekts tritt, — wiewohl es überall dies kann, zufolge des späterhin noch näher aufzuweisenden Vermögens der Reflexion. Es ist das all unsern Bewußtseinszuständen absolut Gegenwärtige, der

Blick, aus dem wir sehen, der aber deßwegen im unmittelbaren Zustande am Wenigsten ausdrücklich bemerkt und gewußt ist. (Es verhält sich damit gerade ebenso wie mit dem Bewußtsein Gottes, in dem wir leben und wissen, und der da alleiniger Gegenstand unseres Wissens ist, den wir eben deshalb aber am Wenigsten herauszufinden vermögen aus dem Wuste der Vereinzelung, mit welchem wir unmittelbar befangen sind.)

Ich demnach ist die unverbrüchliche Einheit und Grundbedingung, welche bei allen folgenden Bestimmungen des Bewußtseins nie aus dem Auge zu lassen ist: erst hier haben wir jene Anschauung vollständig verstanden und abgeleitet, die im Vorhergehenden nur halbempirisch und ohne Einsicht in ihre ganze Bedeutung aufgenommmen war.

Anmerkung. Kant hat diese formelle Allgegenwart des Ich im Bewußtsein durch den Satz ausgedrückt: „daß die Vorstellung: ich denke alle meine Vorstellungen muß begleiten können.“ Hierin ist mancherlei zusammengeflossen und verwechselt, was auch für die späteren Systeme Veranlassung zu Irrthum gegeben hat. Zunächst nämlich ist in jenem Können die Reflexion auf das Ich, d. h. seine ausdrückliche Hervorhebung und Objektivirung durch jene verwechselt worden mit der im Hintergrunde bleibenden Selbstanschauung, welche nicht nur alle Vorstellungen begleiten kann, sondern als das schlechthin Gegenwärtige sie wirklich begleitet. Nur jene Reflexion auf das Ich kann bei jeder Vorstellung eintreten oder auch nicht, wo dann im ersten Falle selbst schon eine Veränderung mit der Ichanschauung vorgegangen ist. Sie ist aus der Stelle des Subjekts in die des Objekts gerückt, und gesondert von einer Anschauung desselben als eines bestimm-

ten (Ich nehme wahr, erinnere, stelle vor), — ist sie als reines Ich nur eine leere Abstraktion, oder, in solcher abstrakten Vereinzelung gewaltsam festgehalten, sogar eine widersprechende Fiktion. Eben deßhalb kann das: Ich stelle mein Ich vor — in noch höherer Reflexion abermals Objekt werden, wobei es lauten würde: Ich stelle mein Ich vor als vorstellend mein Ich, und sofort in endloser Reflexibilität, indem es eben im Wesen der Ichreflexion liegt, jedes mögliche Subjekt abermals zum Objekt eines noch höheren Subjektes machen zu können. Dennoch ist alles Dies verschieden von der ursprünglichen, unreflektirten Ichanschauung, die durch sich hindurch nur seinen bestimmten Zustand schaut, damit aber jeden bestimmten unmittelbar an sich anknüpft und befestigt. — Wenn Kant ferner sich dahin ausspricht, daß die Vorstellung: Ich denke die allbegleitende müsse sein können; so meint er unter dem Denken vielmehr den allgemeinsten Zustand des Vorstellens überhaupt; und genauer müßte es heißen: das Urtheil: ich stelle vor muß alle meine Vorstellungen begleiten könnnen, worin denn das Tautologische und Überflüssige des Satzes deutlich in die Augen springt, indem ich, von meinen Vorstellungen redend, mein Ich als vorstellendes gleich damit einschließe und als gegenwärtig habe, folglich die Behauptung eines bloßen Könnens in der That eben so schief als unzureichend wird.

Aus dieser Verwechselung der reflektirenden Selbstobjektivirung (des Ich in zweiter oder endlos höherer Potenz) mit der ursprünglichen (unreflektirten) Ichanschauung ist nun das Selbstsetzen des Ich bei Fichte, und daraus wiederum die Herbart'sche Behauptung von dem Widerspruche im Begriffe des reinen Ich erwachsen, nach einer in der Wissenschaft sehr häufigen Erscheinung

daß ein einmal begangener leichter Irrthum, wie hier die Kantische Verwechselung, statt sogleich durch Zurückgehen auf den Begriff der Sache seine Berichtigung zu finden, nun im konsequenten Fortführen und Weiterschieben desselben also sich potenzirt und vervielfacht, daß man im Gewirre der Vorstellungen kaum mehr den einfach ersten Ursprung desselben entdecken kann. — Nachdem nämlich bei Fichte das reine Ich als das Sich-setzende bezeichnet worden war, — ein bloß sinnbildlicher Ausdruck, der, für den Begriff selbst genommen, großem Mißbrauche ausgesetzt war, welchen er denn auch in reichlichem Maaße erfahren hat; — wurde von Herbart dieses Sichsetzen in seiner abstrakten Leerheit, — die reine Reflexion in sich — weiter aufgenommen und für sich zergliedert, wo denn bald sich ergeben mußte, daß das Ich, als dies abstrakte, der „ärgste aller Widersprüche," ja wie wir hinzusetzen, — die offenbarste aller Fiktionen ist. (Vgl. auch §. 21. Anmerk.) Daraus ist aber Herbart, seinem eigenen Geständnisse nach, auf das Princip seiner ganzen Philosophie gekommen: auf die Widersprüche im Gegebenen; im reinen Ich behauptet er sie zuerst entdeckt und dann in den andern gegebenen Begriffen wiedergefunden zu haben. Aber das reine Ich ist gar nicht gegeben, sondern bloßes Produkt der Reflexion, welche zwar von jeder einzelnen Bestimmtheit, in welcher das Ich sich überhaupt nur erfassen kann, als einzelner zu abstrahiren vermag, nicht aber davon, daß es überhaupt nur als bestimmtes, nicht als reines sich anschauen kann. Und dieser letzte Umstand ist es, der die Abstraktion des reinen Ich zum Widerspruche und damit zu seiner innern Ergänzung forttreibt. (Man vergleiche auch Th. I. S. 241.) Aber es ist in keinem Sinne ein Widerspruch im Gegebenen. Und so beruhen die

Widersprüche, welche Herbart im Ich aufweist, lediglich auf der innern Fundamentlosigkeit desselben, daß es im leeren Sich-nur-sehen schwebend, in diesem hohlen Abgrunde und der Negation seiner selbst versinkt. (Auch hier führen wir am Liebsten seine erste und frischeste Darstellung in den Hauptpunkten der Metaphysik an, S. 74. 75.: — „Das Ich, indem es sich zu einer Reihe ausspinnt, kann weder irgend eines der letzten Enden dieser Reihe erreichen, noch irgend zwei Glieder derselben mit einander verknüpfen. Faßt man diese Reihe in der Mitte: setzt es, so gehört diese Setzung zu ihm selbst, und will mitgesetzt sein durch eine höhere Setzung, — und so ins Unendliche aufwärts. Fragt man: was es setze; so setzt es Sich, d. h. sein Ich, welches bedeutet sein Sichsetzen, nämlich Sein Sich als sein Ich Setzen, und so ins Unendliche abwärts. Jede der beiden Unendlichkeiten reicht hin, uns zu hindern, daß wir nie zu uns selbst kommen." —— „Das Setzen seines Setzens bedarf eines Anknüpfungspunktes, der immer nur vorausgesetzt wird, ohne irgend angegeben werden zu können, weil es durchaus mit der Setzung identisch werden kann: wäre es auch nur ein Wollen, ein Selbstbestimmen, eine reale Thätigkein u. dgl., welches Alles das Ich spaltet und verunreinigt; vollends aus ihm selber sich nur durch die offenbarste Verwechselung und Begriffe erzwingen läßt." Hier ist aufs Deutlichste eben in dem fehlenden Anknüpfungspunkte — der innern Bestimmtheit, in welcher das Ich sich nur ergreifen kann — das Princip des Widerspruches anerkannt, damit aber indirekt eine ganz andere Beschaffenheit dieses Widerspruches zugegeben, als im Übrigen sonst zur Sprache kommt.)

47.

Aber nicht minder, wie die schon entwickelte Ichanschauung (§. 45.), wird zur Erinnerung

2) das freie Vorstellen überhaupt vorausgesetzt. Die Reproduktion des Bewußtseins derselben ist überhaupt nur ein Theil, eine bestimmte Modifikation der absoluten Produktivität des Vorstellens. Dies ist der Übergang zur produktiven Einbildungskraft oder zum freien Vorstellen überhaupt, worin gleicher Weise uns erst der vollständige Aufschluß über die Reproduktion und daraus über die vorhergehenden Zustände des Bewußtseins gegeben wird. Indem nämlich die Einbildungskraft zunächst nur als nachbildende und erinnernde für die gegebenen Anschauungen thätig sein kann, so setzt dies voraus, und es entwickelt sich zugleich daran unmittelbar die neubildende — freivorstellende Kraft des Bewußtseins, was uns auf eine höhere Stufe erhebt.

Zweite Stufe.

Die Einbildungskraft.

48.

Die bewußte Seele (§. 45 ff.) ist hierin nach ihrem Wesen bestimmt; und erst jetzt sind wir zum Kerne und Mittelpunkte derselben vorgedrungen. Es begegnet uns nämlich hier auf der Stufe des entwickelten Bewußtseins derselbe Moment, den wir schon in seiner unmittelbaren Gegebenheit als das die Empfindung und den Naturwillen Vermittelnde, Centrale desselben nachwiesen. (Vgl. §. 31. 32.) Es ist überhaupt das Vermögen — die Energie, vorzustellen (sich ein-zubilden) welche frei, erzeugten

„Bilder" sie eben so unmittelbar auf Sich bezieht, anknüpft an's Ich. Aus dieser Grundbestimmung der bewußten Seele — absolutes Vorstellen zu sein — entwickeln sich alle übrigen, und daraus sie herzuleiten, ist die Aufgabe unserer Theorie des Erkennens. — Erst jetzt ist der Höhepunkt unserer bisherigen Untersuchung erreicht, weil wir im entwickelten Bewußtsein denjenigen Moment gefunden haben, der unentwickelt und unmittelbar — d. h. bisher noch nicht ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht, — die Grundlage aller bisher nachgewiesenen Zustände desselben ist.

49.

Die Seele, aus ihrer bewußtlosen Unmittelbarkeit in den Zustand des Bewußtseins sich erhebend, ist damit als absolutes Vorstellen (unendliches Bildentwerfen nach mancherlei Richtung und Weise) bestimmt. Sie ist zunächst in ihren leiblich organischen Funktionen wirklich, deren höchster Gipfel, darin aber auch Übergang in die bewußte Sphäre die reine — (stoffartige) Sinnenempfindung ist. Daran eben nun entwickelt sich, kommt zum Bewußtsein (aber erzeugt sich nicht — was eben der Grundirrthum aller Sensualisten ist) die vorstellende Natur der Seele, indem sie zuerst sich selbst empfindet in jenen Sinnenaffektionen. Und das Für-sich-selbst-Sein, das Eintreten in's Licht, was vorher im Dunkel blieb, diese Idealität eben ist die Geburt der bewußten Seele. Sie ist (materialiter) nicht mehr geworden, aber sie genießt, empfindet, — weiß sich endlich in dem, was sie vorher nur ist. — Wie aus dieser ursprünglichen Selbstentzündung des Bewußtseins und des Vorstellungsprocesses an den Sinnenaffektionen sich nun die einzelnen Richtungen des Vorstellens unaufhaltsam entwickeln,

d. h. wie sie implicite schon darin liegen und gegenwärtig sind, hat die bisherige Untersuchung gezeigt. Der Fortschritt des Bewußtseins in seine höheren Zustände ist nur eine Entfaltung der schon unmittelbar und verbunden in ihm gesetzten Momente desselben. Es ist sich in allen seinen Zuständen ganz gegenwärtig, und jeder dieser einzelnen Zustände wirkt in allen andern verborgen mit.

50.

Wir können die Seele auf dieser Stufe ihrer Verwirklichung deßhalb, anknüpfend an einen bekannten und vielgebrauchten Ausdruck, als absolutes „Vorstellungsvermögen“ bezeichnen, wobei jedoch keineswegs, nach der vielfach beliebten Weise psychologischer Auffassung an einen Gegensatz desselben mit andern Vermögen, etwa dem Gefühls- und Begehrungsvermögen, oder überhaupt nur an eine besondere Existenz desselben, als Vermögen, gedacht werden kann. Es ist vielmehr in diesem Sinne noch gar nicht wirklich, indem sich nachher — in den ontologischen Untersuchungen — ergeben wird, daß der Begriff des Vermögens an sich und getrennt von seiner Bethätigung, wodurch es also sich als bloßes Vermögen aufgehoben hat, — einen Widerspruch in sich enthält. So bezeichnet uns das Vorstellungs-Vermögen vielmehr nur das allgemeine, abstrakte Wesen der bewußten Seele, abgesehen von ihrer speciellen Wirklichkeit, als bestimmtem Vorstellen. (Es ist das noch ungebrochene Licht des Bewußtseins, welches indeß erst in seiner Brechung und Färbung zur Wirklichkeit kommt; als jenes abstrakte Vermögen aber (als allgemeine Dynamis) eher gleichsam für die Mutter und Erzeugerinn des Bewußtseins gehalten werden kann. Der Geist erhält und erzeugt sich in jedem Augenblick vorstellend aus sich selber, weil

er eben an sich vorstellende Dynamis ist. Populär könnte dies so ausgedrückt werden, daß die bewußte Seele in unaufhörlichem Vorstellen begriffen ist, gleichwie die bewußtlose in steter organischer Thätigkeit, wobei aber zugleich daran gedacht werde, daß jenes Vorstellen, wie diese Thätigkeit nicht als abstrakte, sondern nur als specialisirte, neue und immer andere wirklich ist.)

Anmerkung. Was übrigens die Annahme von Vermögen in der Seelenlehre betrifft, so ist es seit Herbart fast zur Mode geworden, auf sie zu schelten oder sie lächerlich zu machen, ohne daß die Wissenschaft der Psychologie durch solche Polemik merklich gewonnen hätte. Auch hier nämlich kommt es weniger an auf diesen oder einen andern Ausdruck, als darauf, was für ein anderer Begriff ihm substituirt werden soll. Abgesehen nämlich von dem Schiefen und Widersprechenden, was überhaupt schon in dem Begriffe eines todten, ruhenden Vermögens als solchen liegt, könnte man den aufgestellten Begriff des Bewußtseins, daß es absolutes Vorstellen, bildendes Leben (Thätigkeit) ist in dem nachgewiesenen Sinne, allenfalls wohl mit dem Ausdruck: „Vorstellungsvermögen" bezeichnen, worin sogar noch die Eigenschaft dieses Begriffs, daß er als Vermögen nur etwas Abstraktes und Unwirkliches bedeutet, eine passende Nebenbeziehung an ihm geben würde. — Uebrigens bedarf es für den Aufmerksamen um so weniger der ausdrücklichen Versicherung, daß nach uns von mannigfaltigen oder gesonderten Seelenvermögen gar nicht die Rede sein könne, als unsere Theorie des Bewußtseins eben in der Nachweisung besteht: wie es in sich untheilbar und stets sich ganz gegenwärtig ist, wie alle seine Zustände in einander weben und wechselseitig sich durchdringen, und wie es

nur das bewußte Hervortreten der einen oder andern Richtung ist, was wir als verschiedene Äußerungen oder Zustände desselben bezeichnen, indem wir z. B. an dem Erinnern oder dem bewußten Wiedererneuern einer alten Vorstellung speciell nachgewiesen haben, daß, während die Eine Richtung bewußt hervortritt, alle andern als die innere Voraussetzung und verborgen mitwirkende Bedingung dabei gegenwärtig sind.

51.

Seinen reinsten Ausdruck und die unmittelbarste Verwirklichung hat das „Vorstellungsvermögen" (§. 50.) in dem, was speciell Einbildungskraft genannt wird: die durch Empfindung und Anschauung qualitativ befruchtete absolute Thätigkeit des Bewußtseins, Vorstellungen frei zu entwerfen, welche demnach den direkten Gegensatz mit dem niedersten, bloß receptiven Zustand des Empfindens bildet. Sie ist damit nichts Anderes, als die selbstständige, zur Selbstbefreiung gelangte bewußte Seele selber; daher jede Selbstheit und Selbstthätigkeit, von der niedersten eines regellosen Phantasirens bis zur höchsten des spekulativen Denkens hierin ihre gemeinsame Wurzel hat. Das Bewußtsein ist in ihr nicht nur völlig emancipirt von der Aussenwelt, reines Insichselbstsein geworden, (worin, wie früher wenigstens am Naturwillen gezeigt worden (§. 32.), auch die Wurzel der Freiheit gegeben ist) — sondern die Aussenwelt ist zugleich dadurch in seinen Besitz gebracht, um frei umgestaltend mit ihrem Inhalte zu schalten: — ein Vorgang, der noch näher untersucht werden muß, indem wir zunächst einen Rückblick in das Vorhergehende thun.

52.

Das Stoffliche, welches das Bewußtsein sich assimilirt, ist die Sinnenempfindung. Den ersten Grad dieser Assimilation haben wir in der Anschauung gefunden, bei der, wie wir bereits nachgewiesen, eben so sehr die Selbstthätigkeit des Bewußtseins, das freie Vorstellen („Vorstellungsvermögen") schon verborgenen Antheil hat, als die receptive Affektion des Sinnes. Die Anschauungen werden sodann im Bewußtsein festgehalten und durch Vergleichung unter einander auf eine daraus producirte Gemeinanschauung bezogen, d. h. anerkannt. Hieran erwies sich gleichfalls, wie das festhaltende Erinnern, und das freithätige Vorstellen unmittelbar mitthätig sei, welche sich nun (in der zweiten Epoche) zum eigentlich reproductiven und produktiven Vorstellen, zu Gedächtniß und Einbildungskraft verselbstständigten, von welchen beiden wiederum die letzte als das Gemeinsame und Hindurchwaltende, die erste aber nur als eine besondere Modifikation derselben nachgewiesen wurde. Die Einbildungskraft (oder abstrakter gefaßt, das Vorstellungsvermögen; vgl. §. 50.) ist der Gipfel zugleich und das Allgemeine des Bewußtseins, aber sie steht dadurch mit seinem niedersten Zustande, der Sinnenaffektion, in einem unmittelbaren Zusammenhange.

53.

So ist die Einbildungskraft einestheils in allen Funktionen des Bewußtseins mitthätig; anderntheils aber wurzelt sie mit allen ihren Neubildungen dennoch in der unmittelbaren Empfindung. Die ersten Elemente dieser Bildungen sind immer darauf zurückzuführen, und selbst die abstraktesten Begriffe des Denkens (Sein, Nichts, Vermögen, Kraft ꝛc.) haben sich an solchen zu Anschauungen ver-

knüpften und von hier aus mannigfach durchgearbeiteten Sinnenaffektionen erst entwickelt. Alle Erkenntniß beginnt und wurzelt in der sinnlichen Anschauung. Dies ist die Seite, wonach die Sensualisten älterer und neuerer Zeit ihr Recht behalten; Unrecht aber gerade in der Hauptsache haben, indem sie den Begriff der Entwicklung mit dem der Erzeugung verwechseln, und die absolute Innerlichkeit und schöpferische Selbstthätigkeit des Bewußtseins übersehen, kraft dessen es erst assimilirt und neu sich aneignet, was der Sinn bloß Stoffliches ihm darbietet.

54.

Aus dem Vorigen (§. 52.) ergiebt sich der Unterschied zwischen dem reproduktiven und produktiven Vorstellen, welche nur an einander, d. h. in ihrem Gegensatze, verstanden werden können. — Das erste erneuert eine gegebene Anschauung oder Vorstellung mit dem Bewußtsein, daß sie gegeben ist, d. h. sie zurückbeziehend auf einen vergangenen Moment des Anschauens oder Vorstellens: — ein schon nachgewiesener Vorgang. Aber jede Anschauung hat sich ergeben als der Complex, die zusammengefaßte Einheit einer Mannigfaltigkeit von Sinnenempfindungen und Gewahrungen. (§. 37.) Da nun aus Anschauungen die Vorstellungen erwachsen (§. 43.); so ist auch in ihnen eine zusammengefaßte Mannigfaltigkeit von Theilvorstellungen gegeben. Zunächst also wäre in jeder Anschauung wie Vorstellung wohl zu unterscheiden die (formelle) Einheit der Theile von den darin zusammengefaßten, den Theil-Anschauungen oder -Vorstellungen selber.

Reproduktion einer Anschauung oder Vorstellung würde also näher bedeuten: die Wiederherstellung ihrer Einheit aus

den Theilvorstellungen; und Reproduktion wäre es nur deßhalb, weil das Bewußtsein sie begleitet, daß die Einheit eine gegebene war. Aber jene Wiederherstellung setzt Auflösung, Verbindung vorhergegangene Trennung voraus; daher ist dies die Eine Seite und die nothwendige Voraussetzung bei allem reproduktiven wie produktiven Vorstellen. Die erneuerte wie neugeschaffene Einheit setzt die Möglichkeit der Zerlegung in ihre Theile, der Analyse voraus; die analytische Einbildungskraft.

55.

Das Analysiren erweitert oder verändert nicht den Inhalt der gegebenen Einheiten, aber sie breitet aus einander und bringt zum gesonderten Bewußtsein, was dort nur in der Vereinigung mit andern gegeben war. Diese Sonderung kann ferner mit jeder einzelnen Theilvorstellung (§. 54.) so lange fortgesetzt werden, als auch in ihr überhaupt noch eine Mannigfaltigkeit zu unterscheiden bleibt, d. h. so lange sie ihrerseits selbst noch Einheit ist von Theilvorstellungen (in zweiter Potenz). Jede Vorstellung kann in ihre Einzelnheiten gelegt werden, bis das absolut Einfache, Ununterscheidbare derselben erreicht ist. Hierdurch wird zwar der Inhalt des Gegebenen nicht extensiv größer, was überhaupt hier unmöglich bleibt; aber er wird völlig durchdrungen und durchgearbeitet und zum Bewußtsein gebracht von der analytischen Einbildungskraft, welche damit der Form nach wenigstens durchaus neue, nicht gegebene Vorstellungen hervorruft, wohin vor Allem die sogenannten abstrakten Begriffe gehören.

56.

Es ist nämlich in der analytischen Einbildungskraft das Princip von demjenigen erkannt, was sich späterhin als

das analytische Denken und das Vermögen der Abstraktion finden wird, woraus der logische Begriff entspringt. Jeder Abstraktion (dem „Abziehen" und für sich Hinstellen einer Vorstellung aus ihrem gegebenen Zusammenhange,) geht überhaupt die Auflösung und Zerlegung (Analyse) desselben vorher: wiewohl man nämlich in den gewöhnlichen Logiken Beides kaum zu unterscheiden pflegt, so sind es doch zwei gesonderte Momente des Bewußtseins. Stelle ich an der Rose ihre Farbe für sich vor, so ist dies eine abgesonderte Vorstellung, noch nicht ein Begriff; aber ich sondere sie aus ihrer Beziehung zu dieser Rose und fasse sie damit als eine für sich bestehende Vorstellung, die sich nicht bloß an Rosen, sondern auch an andern Pflanzen, Steinen, u. dgl. zeigen kann; so ist dies Roth damit ein abstrakter Begriff geworden. (Vgl. §. 65.)

Ebenso liegt in der Analyse nicht minder das verwandte Princip der Reflexion. Jede Vorstellung oder Theilvorstellung kann (analytisch) abgesondert, und für sich zum Gegenstande eines besondern Bewußtseins gemacht werden. Dies absondernde Hinrichten oder Achtgeben des Bewußtseins ist Princip der Reflexion, welche, da sie eben mit Bewußtsein geschieht, und nur im Absondern des Bewußtgewordenen besteht, sich in's Unendliche zu potenziren vermag, indem die Reflexion so wiederum sich selbst sondern kann von ihrem Inhalte, um auf ihr bloßes Thun dabei zu reflektiren, was Reflexion der Reflexion und absolute Reflexibilität giebt. So gelangt das Bewußtsein zur Vorstellung des reinen Ich, welches, Sich vorstellend, damit auf dies Sichvorstellen reflektiren, also Sich als Sichvorstellend u. s. w. immer von Neuem vorstellen kann, woraus denn eben der Herbart'sche Widerspruch im Ich erwachsen ist.

57.

Aber das Analysiren ist selbst nur Voraussetzung und Bedingung des Verbindens der Theilvorstellungen zur Einheit, oder der synthetischen Einbildungskraft, welche somit ebensowohl reproduktiv als produktiv sein kann. Nach der letzten Erörterung hat sich nämlich nur der Unterschied zwischen beiden Richtungen der Einbildungskraft gefunden, daß die Einheit oder Verbindung, in welche die Theilvorstellungen eingehen, als schon gegebene zum Bewußtsein kommt: — die synthetisch-reproduktive: — oder daß sie als neue gewußt wird: — die synthetisch produktive. Diese, aus ihrem gesammten Besitze von Anschauungen das Gegebene zu immer neuen Einheiten combinirend, ist theils a) als schaffende Phantasie zu bezeichnen, welche nach bestimmten Begriffen oder höher nach Ideen (z. B. des Wahren, des Charakteristischen, des Schönen, welches Alles freilich hier nicht vollständig erklärt und erörtert werden kann,) Gestalten entwirft; wobei eben deßhalb schon das Denken und die Denkformen (Kategorien) halbbewußt hineinspielen, höher aber noch das eigentlich Spekulative, die Einsicht in die Wahrheit des Göttlichen und Kreatürlichen unvermittelt (d. h. in unmittelbar begeisterter Eingebung) zum Bewußtsein kommt. Aber diese Ahnungen oder Blicke werden damit nicht zum bloß Erträumten oder Phantastischen herabgesetzt, weil sich im weitern Verlaufe zeigen wird, wie jene Wahrheiten schon bewußtlos dem Geiste gegenwärtig sind, und wie auch die Spekulation sie nur zu Bewußtsein zu bringen, denkend zu vermitteln, nicht zu erfinden hat. So beruht das Talent des ächten Dichters nur in der besondern Energie jener bewußtlosen Einsichten und Kräfte des Geistes, welche, gleichwie sie im gewöhnlichen Zustande des Menschen bloß als Ahnung oder Glaube in dämmerndes

Bewußtsein emporsteigen, hier zur plastisch-objektiven Gestalt und zu wirklichem Ausdruck gesteigert sind. Der wahre Dichter ist spekulativ, Darsteller der Wahrheit, aber nur wie die Sybille, ohne sein prophetisches Wort in der Gewalt zu haben. — Dies ist — in verschiedener Abstufung — die gestaltenschaffende Phantasie des Dichters, Malers, Plastikers, Musikers, ja des mechanischen Künstlers, wenn er nach einem bestimmten Plane und zu bestimmten Zwecken Entwürfe macht; — und so herabwärts bis zur Metapher und allegorischen Darstellung eines Gedankens im Bilde, wie er sich in dichterischem oder prosaischem Ausdrucke, willkührlich oder unwillkührlich, uns darbietet.

b) Sodann ist die Synthese aber auch eine rein begriffsmäßige, wo die Vorstellungen nach den Denkformen geordnet und synthetisch auf einander bezogen werden durch die Nachweisung, wie die Eine nur gedacht werden könne als vereinigt mit der andern, woraus denn Begriffssynthesen hervorgehen würden. Dies ist das Princip des synthetischen Denkens, von welchem späterhin im Urtheil und Schlusse ausführlich gehandelt werden muß.

58.

Diese freierzeugten Gebilde der Phantasie wie des Denkens, der Besitz der Erinnerung, bis auf die Affektionen der Empfindung herab, — das ganze Gebiet dieser den Geist theils erregenden, theils seine Freithätigkeit schon bewährenden Vorstellungen kann aber nicht ein bloß innerliches bleiben, so gewiß der Geist in ihnen (mehr oder minder) erregt, (mehr oder minder energisch) thätig gewesen. Er muß sie — äußern, er wird aus ihrer innern Vorstellung zur Darstellung getrieben; d. h. das Äußere soll auf irgend eine Art Abbild des Geistesinnern werden. Dies ist nur

in doppelter Weise möglich: 1) indem, bei besonderer Energie der Vorstellung, die gestaltenschaffende Phantasie (§. 57.) ein Abbild derselben in einem äußeren Stoffe sucht, der Trieb der Kunstdarstellung: 2) als allgemeinste Vorstellungssymbolik ist es die Sprache, indem die Lebhaftigkeit des innern Vorstellens unwillkührlich in den unmittelbarsten Aus-druck jedes Affekts, den Laut, hinausbricht.

Dritte Stufe.

Die Sprachdarstellung.

59.

Die Sprache ist die erste und unmittelbarste Schöpfung des Geistes außer sich selbst, aus und über der Sinnenwelt, weil in ihr dieselbe, — der sinnliche Stoff — völlig durchgearbeitet und wiedererneuert, und als schon das Gepräge geistiger Verhältnisse (des ihm eingebildeten Denkens) an sich tragend, wiederdargestellt wird. Die Sprache stellt nämlich nicht die Dinge dar, sondern unsere Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe von ihnen; sie beginnt damit zugleich jenes Stoffliche nach Denkformen zu verarbeiten oder zu Gedanken zu machen. Sprechen ist schon unmittelbares Denken — kunst- und bewußtlose Logik; ein Satz, der die wissenschaftliche Grundlage und die Möglichkeit einer philosophischen Grammatik enthält. Daher ist die Sprache die einzige Vermittlerinn jeder Geistesbildung, vor Allem der eigentlich denkenden, nicht sowohl durch Gedankenaustausch und die Mittheilung, welche sie möglich macht, indem das gegenseitige rechte Verstehen im Eigensten und Tiefsten seltener und schwe-

rer ist, als man gewöhnlich aus Gutmüthigkeit sich einbildet, weil unsere besten Reden, gesprochene wie geschriebene, doch nur Dialoge mit uns selbst bleiben; — sondern weil man sprechend erst vor sich selbst klar wird. Erst im Worte und dessen grammatischer Verknüpfung fixirt und bestimmt, gliedert und entfaltet sich uns die gesammte Vorstellungs- und Gedankenwelt, welche in der bloßen Innerlichkeit des Geistes immer wieder zerfließt und in's Dunkel der Bewußtlosigkeit zurücktritt. Auch innerlich denken wir klar und deutlich nur sprechend, — in geistigem Selbstgespräche.

60.

Die Entwicklung der Sprache ist nur das Abbild der Entwicklung des Bewußtseins, welches in jener die Abstufungen seiner Selbstentfaltung, gleich Fußtapfen, neben einander hinbreitet. In ihr prägt das Bewußtsein vollständig sich aus in jeder seiner Beziehungen, aber dadurch wird es zuerst sich selbst objektiv; es gewinnt Haltung und Kraft, um sich darin selbst zu erkennen, und die bewußtlos-unmittelbar vollzogenen Funktionen nun zum denkenden Bewußtsein zu erheben. Die Sprache giebt dem Geiste seine vorüberfließenden und in einander webenden Vorstellungen gesondert und in einem festen, vor ihm stehenden Gleichnisse, wie in einem Spiegelbilde zurück; und so wird sie das faktische Vermittlungsglied der Ausbildung des Bewußtseins zum eigentlichen Denken, in welcher Beziehung wir sie näher zu betrachten haben.

61.

Es ist überhaupt in ihr eine dreifache Abstufung zu unterscheiden: zunächst ist sie Ausdruck der reinen Empfin-

dung, der Anschauung, der Vorstellung und des Begriffes. Aber diese einzelnen Benennungen und Worte werden in Verhältniß mit einander gesetzt, welches sich in der grammatischen Flexion und Rektion derselben ausbildet, woraus sich hinwiederum Satz und Periode gestaltet, in welchen sämmtliche Denkverhältnisse auf unmittelbare Weise dargestellt werden. So ist die Sprache angewandtes Denken, Darstellung der Denkformen (Kategorien) in mannigfachster Weise und Beziehung, und dies ist der formelle Umfang derselben.

Auf ihrer untersten Stufe ist sie zunächst noch ein Abbilden in Lauten, ein Tonmalen für die unmittelbare Empfindung: so sind die ersten Worte, außer den bekannten Interjektionen der Affekte nachbildende Tongemälde der unmittelbaren Sensationen, oder der charakteristischen Eigenschaften an den gegebenen Anschauungen: (Blitz, στεροπή; Kuh, βοῦς; süß, γλυκύς, mit gleichmäßiger Bezeichnung der angenehmen Empfindung durch den weichen Ü-laut; wie das O die Anschauung des Großen, Hohlen und Vollen, U das Dunkele, Ahnungsvolle, aus der Tiefe Stammende, I und E das Rasche, Bewegliche, Helle, Scharfe bezeichnet, so wie noch näher und frappanter die Grundbedeutung gewisser einzelner Konsonanten und ihrer Verbindung hervortritt *).) Auf gleiche Weise entwickelt sich der Ausdruck der Bewegung, Richtung, Thätigkeit und Veränderung, welche sich an den angeschauten Dingen manifestiren, zum Verbum in seinen Zeit- und Modalitätsbeziehungen. — Und in

*) Außer Fulda's an tiefen und schlagenden Blicken noch unübertroffenem „Wurzelwörterbuch nach der Reihe menschlicher Begriffe" können neue Bearbeitungen dieses Gegenstandes, besonders Fr. Schmitthenners Ursprachlehre verglichen werden.

dieser natürlichen Tonplastik des Menschengeistes geht der Begriff der Ursprache auf, welche als die allgegenwärtig-allgemeine, der leiblich-geistigen Natur der Menschen eingebildete Sprachanlage allen einzelnen Sprachen zu Grunde liegt, nach den verschiedenen Bedingungen des Klima und der körperlichen Organisation verschieden verwirklicht. Die Ursprache ist überall vorhanden, sie ist der im Einzelnen verwirklichte Begriff der Sprache, ohne daß man diesen Gedanken so auslegen dürfte, daß sie irgendwo und wann, — etwa bei dem Urvolke — in concreter Gestalt vorhanden gewesen sei. Es kehrt nämlich hier die häufig vorkommende Verwechselung wieder, daß man das Ursprüngliche des Begriffes zum Ersten der Zeit nach macht.

62.

Zugleich aber werden die Bezeichnungen ursprünglich sinnlicher Sensationen und Verhältnisse dieser unmittelbaren Bedeutung entnommen, und erhalten einen übergetragenen, Unsichtbares bezeichnenden — rein geistigen Sinn; — ein Sprechen, Sinnbilden in zweiter Potenz, — bei welcher Entwicklung jedoch gleichfalls der Gedanke an einen historischen Fortschritt abzuhalten ist, indem das Denken, als das Wesen des Geistes, auch gleich ursprünglich sich der Sprache eingeprägt hat, obwohl, gleichwie im Bewußtsein selbst, zuerst im sinnlichen Elemente. Das zunächst sinnliche Sprachgleichniß bedeutet nun gar nicht mehr seinen Gegenstand, sondern das ihm substituirte Geistige, in welchem jener durchaus vergessen wird. (Wir dürfen uns nur erinnern, daß die Ausdrücke für alle geistigen Funktionen des Bewußtseins eine jetzt nur verlöschte, ursprünglich sinnliche, Bedeutung haben. In dieser Uebertragung aus

dem Sinnlichen in's Unsinnliche, besteht der Begriff des Tropus, welcher eigentlich den größten Theil jeder gebildeten Sprache ausmacht, indem fast an den meisten Stammwörtern ihre Urbedeutung übertragen, potenzirt und geistig verarbeitet worden ist: — welche tropische Erweiterung, wie sie schon in der gewöhnlichen Sprache herrscht, nun noch durch die potenzirten Übertragungen des Dichters und die abstrakten Bezeichnungen des philosophischen und wissenschaftlichen Ausdrucks, welcher ursprünglich gleichfalls den sinnlichen Elementen der Sprache entnommen werden muß, — in eine immer höhere Vergeistigung (gleichsam in einen Tropus zweiter und dritter Potenz) hinaufgetrieben wird. — Endlich stellt die Sprache in ihrem grammatischen Organismus — in Flexion und Rektion, in Zeit- und Modalitätsbestimmung, in Satz- und Perioden-Verhältniß, besonders in der Ausbildung ihrer Conjunktionen und Partikeln, woran man eigentlich die geistige Höhe und Ausbildung der Sprache dürfte ermessen können, — das Denken und seine ursprünglichen Formen (die Kategorien) auf äußerlich unmittelbare Weise hin. So ist die Sprache schon eine unmittelbare Exemplifikation und äußerliche Ausprägung der Logik: wie sich auf der Stufe des Anerkennens im Benennen das unmittelbare Begriffebilden uns ergab (§. 39. 40.); so sind in den Verhältnissen des Satzes und in der Verknüpfung derselben zum Gedankenverhältniß der Periode dieselben Formen des Denkens mit concretem Inhalte verwachsen dargestellt, welche sich in den Urtheils- und Schlußformen in ihrer abstrakten, begriffsmäßigen Allgemeinheit ergeben werden.

63.

Wir fassen zusammen: die bewußte Seele, an sich oder abstrakt bezeichnet, als das „Vermögen" absolut vorzustellen,

— afficirt und zur Gegenwirkung geweckt durch die Sinnenempfindungen, und diese zuerst zu Anschauungen verarbeitend, erinnert sie sich zum freien Besitz der Wiedererneuerung (Gedächtniß): der zweite Grad dieser geistigen Assimilation, wodurch jene das Gebiet der Vorstellungen betreten. — Theils diese lösend aus ihrer gegebenen Einheit, theils sie wieder zusammenfügend zu neuen Vorstellungsgebilden, wird das Bewußtsein Einbildungskraft, welche nun jenen Stoff immer weiter verarbeitet, sowohl zu neuen Vorstellungsreihen des Schönen oder Zweckmäßigen, als zu reinen Begriffen und Gedankenformen. Damit sind aus den Sinnenaffektionen, Anschauungen, Vorstellungen endlich Gedanken erwachsen. Der unmittelbare Ausdruck für alle diese Vorgänge und Abstufungen ist der Sprachorganismus; sprechend ist aber die Seele unmittelbar oder ohne ausdrückliches Bewußtsein, — was erst in der folgenden Geistesepoche mit Bewußtsein von ihr durchdrungen wird, — das Denken.

Dritte Epoche.

Das Ich als denkendes.

Erste Stufe.

Der Begriff.

64.

Das Denken setzt voraus als formelle Grundlage das absolute Vorstellen, dessen freizustaltender Stoff die gegebenen Anschauungen sind: jener liefert das Vermögen der That, diese den Gegenstand der That. Jenes absolute Vorstellen selbst hat sich aber als ein zweiseitiges erwiesen (§. 54. 55.); theils um die gegebenen Einheiten in ihre Theilvorstellungen aufzulösen, theils die also gesonderten Theilvorstellungen wieder zu neuen Einheiten zu verbinden: — Analysiren und Synthesiren.

Das Analysiren hat darin seine Bedeutung, daß es aussondert und abscheidet, was nur zumal und in fester Verbindung gegeben ist. Der ganze Reichthum des Gegebenen wird darin zuerst deutlich entwickelt und neben einander zum Bewußtsein gebracht. Die Analyse macht den starren, bewegungslosen Inhalt des Gegebenen zuerst flüssig und beweglich, andere Verbindungen einzugehen; und so wird in ihr die erste Grundbedingung des Denkens voll=

zogen, loszumachen von der gegebenen Wirklichkeit, und diese selbst als ein freies Eigenthum des Geistes weiter zu verarbeiten. Das Analysiren ist die Scheide zwischen dem bloßen Anschauen und dem freien Denken, die vollständige Emancipation des Bewußtseins vom Gegebenen. Sein Verfahren ist aber in der Sphäre abgegränzt, jede gegebene Vorstellung (Tisch) nicht nur in seine unmittelbaren Theilvorstellungen zerlegen zu können (viereckig, von Eichenholz, roth, hoch u. s. w.); sondern mit jeder dieser Theilvorstellungen wiederum von Neuem diese Analyse in zweiter und dritter Potenz zu beginnen, so lange bis das absolut Einfache, nicht mehr in Unterschiede Zerlegbare erreicht ist. Daran hat das Analysiren sein Ziel erreicht, wie seine Macht verloren.

Indem jedoch eine Vorstellung also in ihre Theile zerlegt wird, (was sich auf der Stufe des Urtheils als des Zerlegen des Subjekts in seine Prädikate finden wird:) — so werden darin dieselben — dieses Roth, Hoch ꝛc. — zu Selbstständigen, für sich Bestehenden, gegen dieses Subjekt, in welchem sie sich finden, Gleichgültigen erhoben. Jenes Roth, Hoch, Rund erscheint gerade durch diese Absonderung und Fixirung als etwas Allgemeines, mehrere Subjekte, welche dadurch ihm gegenüber zu Einzelvorstellungen werden, in sich Umfassendes. Zunächst freilich wird die Allgemeinheit nur auf diese Vorstellung bezogen; aber dies Beziehen setzt eben das Bewußtsein voraus, daß es auch auf andere bezogen werden kann, daß es eine Mehrheit von Beziehungen zuläßt. Hiernach verhalten sich beide zu einander wie Allgemeines und Besonderes. Eine Allgemeinvorstellung aber, mit dem Bewußtsein und der Beziehung auf ein in ihm befaßtes Besondere, heißt der Begriff — conceptus.

65.

Durch die letztere Bestimmung ist der Gegensatz bezeichnet, in welchem der Begriff zur Vorstellung, selbst zur Allgemeinvorstellung (notio) steht, welche gewöhnlich theils völlig verwechselt, theils wenigstens nicht scharf genug von einander gesondert werden. Vorstellung und Begriff sind nach ihrem Inhalte (materialiter) nicht verschieden: eine Vorstellung (Roth) kann, dieselbe bleibend, zum Begriffe werden, wenn die Beziehung auf ein Besonderes, d. h. das Bewußtsein einer Mehrheit von Vorstellungen hinzutritt, in welchen das Merkmal Roth etwa vorkommt, wodurch nun aus der bloßen Vorstellung — notio — zusammenfassende Vorstellung, — notio concipiens, conceptus — Begriff geworden ist. (So kann z. B. das Wort: Mensch nach dem verschieden entwickelten Bewußtsein seines Sinnes gar Verschiedenes bedeuten: zuerst das anerkannte Individuum (§. 39.), wo die Mehrheit, welche darin umfaßt ist, nur noch dunkel im Hintergrunde liegt, zwar der unmitelbare Begriff, aber eben als solcher noch ohne ausdrückliches Bewußtsein seiner Umfassung und Beziehung auf die Mehrheit: sodann die Vorstellung desselben, wonach ich überhaupt nur und oberflächlich den Menschen von allem Nichtmenschlichen, dem Thiere etwa, unterscheide, ohne der Allgemeinheit als solcher mir deutlich bewußt zu sein, die als das Wesentliche in allem Besondern wiederkehren muß: — welche bewußte Allgemeinheit bestimmter Besonderheiten erst der logische Begriff ist.

Anmerkung. Hegel hat unseres Wissens zuerst den Begriff von der Vorstellung, auch der Allgemeinvorstellung, bestimmt unterschieden, welche beide selbst noch von den Logikern der Kantischen Epoche vielfach verwirrt

worden sind. — Doch wenn er sagt *): „was auch Begriffe und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z. B. Mensch, Haus, Thier u. s. w. sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen, — Abstraktionen, die vom Begriff nur den Moment der Allgemeinheit nehmen, und die Besonderheit und Einzelnheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind, und damit gerade vom Begriffe abstrahiren;“ — und wenn er überhaupt schon in seiner ersten Bezeichnung des Begriffes die Momente des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen an ihm bestimmt unterscheidet: so scheint uns diese Auffassung die doppelte Schiefheit zu enthalten, als ob die Besonderheit und Einzelheit als solche nicht wirklich verschwunden wäre in der abstrakten Begriffsallgemeinheit. Nur die bewußte Beziehung auf ein in ihm befaßtes Besondere überhaupt bleibt im Begriffe als solchem bestehen, und macht seinen Charakter aus. Was dagegen dies Besondere näher sei, davon wird im Begriffe ausdrücklich abgesehen, und dies Absehen ist eben sein Unterschied vom Urtheile und Schlusse, wo beide in ihrem Verhältnisse zur Allgemeinheit näher zum Bewußtsein kommen, d. h. gedacht werden. Eben so verwirrend ist es, wenn die Momente des Besondern und Einzelnen nach Hegel schon als ausdrücklich gesonderte im Begriffe enthalten sein sollen. Vielmehr werden in ihm überhaupt nur zwei Glieder, Allgemeines und Besonderes, — einander entgegengestellt, was sich in unserer fernern Nachweisung zum Verhältnisse von Gattung und Art innerhalb des Begriffes selbst gestalten wird. Im Begriffe ist jener Gegensatz überhaupt nur noch als ein zweigliedriger vorhanden, was seine nähere Entwicklung nun weiter darzulegen hat.

---

*) Encyklopädie der phil. Wissenschaften, 3te Ausg. §. 164. S. 165.

66.

Zur Bildung des Begriffes gehören daher wesentlich die drei Momente: 1) Das Bewußtsein der in ihm umfaßten Besonderheit, d. h. das Vereinigen und Beziehen ähnlicher Anschauungen oder Vorstellungen, welche demnach irgend ein Gemeinsames in sich enthalten. Um aber diese Vorstellungen ähnlich, d. h. als unter eine Allgemeinheit befaßlich — zu finden; muß ich an ihnen unmittelbar schon diese Allgemeinheit, den (künftigen) Begriff hindurchleuchten sehen, — dasselbe, was schon auf der Stufe des Wahrnehmens als Anerkennen (§. 39.) bezeichnet wurde. (Indem ich z. B. Fichte, Weide, Linde zum Begriffe des Baumes vergleichend zusammenstelle, muß ich in ihrer Unmittelbarkeit schon den Baum anerkennen, sonst würde ich sie gar nicht zusammengefunden haben, als solche, die Einem Begriff angehören. So wird das Bewußtsein geleitet bei der Wahl des Zusammenzufassenden durch den schon dunkel oder unmittelbar wirkenden, durch das Einzelne hervorschimmernden Begriff. Der Begriff wird nicht erfunden, sondern entdeckt und entwickelt. Hierüber, daß nämlich die Begriffsbildung ihre Wurzel und Möglichkeit im Anerkennen, als dem unmittelbaren, dem Bewußtsein eingeborenen Begriffe habe, gehen sämmtliche Logiker hinweg, und lassen so, je psychologischer sie den Vorgang erklären wollen, eine desto wesentlichere Lücke übrig, indem eben die Möglichkeit, wie sich das Ähnliche aus dem unendlichen Wuste ungeordneter Vorstellungen so leicht und behende zusammenfindet, also gerade die Hauptbedingung, weder erklärt, noch auch nur berücksichtigt wird. Deshalb, weil ihnen der Begriff bloß ein logisch Erdachtes ist, behandeln sie ihn auch ganz konsequent als einen durchaus subjektiven, zufälligen, unwahren, auch hier wieder, wie wir

es schon vorher bei anderer Gelegenheit nachgewiesen, Entwicklung verwechselnd mit Erfinden oder Erdenken.

Es hat sich hieran der erklärende Begriff von dem gefunden, was gewöhnlich die logische Comparation genannt wird.

67.

Unmittelbar damit verbunden ist aber 2) das Analysiren dieser nun schon vereinigten Vorstellungen (§. 63.), worin das Gemeinsame in ihnen sich rein abscheidet von Dem, wodurch sie verschiedene sind. Aber in der Comparation ist eigentlich schon die Analyse enthalten, oder jene geht fast ununterscheidbar über in dieselbe, indem es nur das Bewußtsein des Gemeinsamen ist, was uns die einzelnen Anschauungen ursprünglich in der Comparation verbinden ließ (§. 66.). Dies unmittelbare Bewußtsein tritt hier nur deutlich und entwickelt hervor, indem die Allgemeinheit sich bestimmter sondert aus allen Einzelanschauungen und deren Verschiedenheit. Die Logik nennt dies gewöhnlich viel zu allgemein die Reflexion, welche nach unserer früheren Ableitung vielmehr überhaupt das Vermögen bezeichnet, eine Vorstellung aus ihrer unmittelbaren Verbindung mit andern heraus, gesondert vor sich hinzustellen, sie aus dem Bewußtsein gleichsam zurückfallen zu lassen zu genauerer Betrachtung. So begleitet die Reflexion allgemeiner alle Thätigkeit des Analysirens oder überhaupt das Denken eines Begriffes und jede eigentliche Denkthätigkeit, als ihre nothwendige, niemals aber gesondert hervortrende Nebenbedingung.

68.

Aber in der Analyse ist ebenso 3) der dritte Moment vorbereitet und enthalten, nämlich das Fallenlassen, Absehen

(Abstrahiren) von dem Besondern, um die gemeinsame Einheit, das Allgemeine, allein übrig zu behalten: dies ist der abstrakte Begriff. Offenbar ist die Abstraktion selbst nur die negative Bedingung dafür, die positive ist die geschehene Zusammenfassung ähnlicher Anschauungen und deren Vergleichung; also eben die im Begriffe selbst liegende Beziehung des Abstrakten auf ein in ihm befaßtes Mannigfaltige. Der abstrakte Begriff ist daher theils ein Allgemeines, indem die einzeln befaßten Unterschiede wirklich verschwunden sind — in die Bewußtlosigkeit zurücktreten, — eine Seite, welche Hegel eben zu wenig berücksichtigt, indem er das ausgebildete Verhältniß von Besonderem und Einzelnem schon im Begriffe anticipirt, wie es erst in Urtheil und Schluß sich verwirklicht: — theils zugleich aber eine Einheit, welche die Beziehung auf die in ihm befaßten Unterschiede wenigstens in sich enthält: ein Umstand, der von der Vorhegelischen Logik nicht deutlich erkannt worden ist, wodurch der Begriff zur todten, beziehungslosen (keinen Fortschritt und Prozeß in sich zulassenden) Allgemein-Vorstellung herabsinkt. Dieser fehlt eben das Bewußtsein der in ihr befaßten Besonderheit, und damit gerade dasjenige, was den Charakter des abstrakten Begriffes ausmacht. Abstrahiren heißt nämlich die concrete Verschiedenheit verschwinden lassen, das Verhältniß zu einer solchen überhaupt aber anerkennen und hervorheben.

69.

Mit dem Begriffe hat das Bewußtsein die Sphäre des eigentlichen Denkens betreten. Damit ist die erste Aufgabe gelöst, welche uns aus der Einleitung in die Philosophie, (§. 8. ff.) als in die Theorie des Erkennens forttrieb: das unmittelbare Bewußtsein — die Wahrnehmung — zum

Denken fortzubestimmen. — Wollen wir nun das Letztere hier in seiner allgemeinen Bedeutung fassen, so kann sich diese zunächst nur aus dem entwickelten Gegensatze mit dem Wahrnehmen ergeben, woraus denn zugleich auch der nähere Standpunkt, welchen der Begriff innerhalb des Denkens einnimmt, hervorgehen wird. Das Denken nämlich, so allgemein gefaßt, ist selbst nur etwas Abstraktes, Unwirkliches. Wirklich ist es nur als die besondere Thätigkeit des Begriffebildens, Urtheilens und Schließens, oder vielmehr in deren unablässiger Wechseldurchdringung.

70.

Die Unmittelbarkeit des Bewußtseins, die Wahrnehmung, hat sich als Wissen des Zufälligen, Wandelbaren ergeben (§. 8.), über welches hinauszukommen und es zu überwinden das Geschäft der weitern Entwicklung des Bewußtseins ist. Alles denkende Verarbeiten der gegebenen Anschauungen besteht also darin, ihre Zufälligkeit und Wandelbarkeit an ihnen abzustreifen, um das Allgemeine, Wandellose, Ewige in ihnen zu erkennen, durch ihren Schein hindurch die Wahrheit zu sehen.

Und in der That ist alle Thätigkeit des Bewußtseins, selbst in seinen niedersten Momenten, schon unwillkührlich darauf gerichtet, das Zerfließende und Wandelbare des unmittelbar Gegebenen zu bleibenden Allgemeinanschauungen, in welchen das Einzelne in höherer Gemeinsamkeit anerkannt werden könne, zusammenzudrängen und zu befestigen. Es ist also vielmehr wieder daran zu erinnern, daß das Denken nicht erst hinzutritt zu dem anschauenden, anerkennenden und frei vorstellenden Bewußtsein als besonderes Vermögen; nicht einmal, daß es sich erst daraus entwickelt, sondern daß es in diesen gesammten Vorzuständen das

allein und allgegenwärtig Thätige ist. Alles Bewußtsein ist Denken, nur minder oder mehr entwickelt. Denken selbst aber ist Abstreifen und Überwinden des Endlichen und Zufälligen im unmittelbaren Bewußtsein, um nur das Ewige als das wahrhaft Wirkliche, als seine Wahrheit, darin zu erkennen und in ihm übrig zu behalten.

Anmerkung. Was hier noch mit dem abstrakten und unentwickelten Ausdrucke als das „Ewige“ bezeichnet ist, wird sich nachher in der Ontologie zu dem Begriffe des Urwesens (des Absoluten), endlich Gottes als des Urgeistes entwickeln, worauf wir vorgreifend hinweisen, um über das eigentliche Resultat unserer Theorie des Bewußtseins keine Ungewißheit übrig zu lassen. In allem Denken — und da alles Bewußtsein Denken ist — in aller Entwicklung und Selbstbewegung des Bewußtseins suchen wir eigentlich nur Gott; er ist der einzige Inhalt, damit zugleich doch aber auch einziges Ziel unseres Erkennens, weil dies nur als ein sich entwickelndes ist: alles Erkennen, selbst des Einzelsten, ist somit Gotterkennen, was in solcher Abstraktion ausgesprochen, freilich zunächst noch eine unbestimmte Behauptung bleibt, deren nähere Vermittlung von dem weitern Fortgange zu erwarten ist. Nur so viel ist schon im gegenwärtigen Zusammenhange klar, daß, — inwiefern das Bewußtsein dazu getrieben wird, sich zum (bewußten) Denken zu entwickeln, und in dessen Vollendung eben Philosophie zu werden: — die letztere hiernach nicht unser, nicht irgend ein persönliches Thun sein kann, sondern die Selbstentwicklung des allgemeinen Menschengeistes zu seiner absoluten Natur und Bestimmung, nämlich Gotterkennen zu werden. Und so ist Gott sein Anfang wie

sein Ende: — Anfang, weil er das verborgene Princip aller Selbstentwicklung des Geistes, das eigentliche Ziel alles Erkennens ist: — Ende, weil die Selbstvollendung des Bewußtseins nur in seiner Erkenntniß, in der Selbstbefriedigung desselben durch die höchste Idee nnd Einsicht besteht.

Diese Ansichten und Behauptungen sind nun weder durchaus neu, noch uns eigenthümlich; wie denn eben, weil Gott das dem Bewußtsein Allgegenwärtige ist, diese Einsicht der tiefern Selbsterfassung des Geistes ursprünglich schon aufgehen mußte; und es wird sich nachher als eine der bedeutungsvollsten Krisen in der Entwicklung des Bewußtseins ergeben, daß gerade an der Stelle, wo es formell in sein Ich versunken und nur von Sich wissend, am fernsten zu sein scheint von Gott, es sich aufgeben muß als Erstes und Ursprüngliches, um sich als Abgestammtes, in Gott Befaßtes, — als Bild des in ihm sich offenbarenden Absoluten selbst zu erkennen. Speciell ist es endlich Lehre der Mystik, daß das Bewußtsein Offenbarung Gottes sei. Aber sie bleibt nur bei der unmittelbaren Behauptung und der innern Gewißheit davon stehen, ohne die Sache zur wissenschaftlichen Verständlichkeit und zur deutlichen Einsicht in die Entwicklung des Bewußtseins dazu zu bringen. Wir kommen damit über das Ahnungsvolle, Halbverhüllte nicht hinaus, welches denn freilich von Manchem eben darum für das wahrhaft Tiefe ausgegeben wird. Denn was gewöhnlich Tiefe heißt, ist eigentlich nur das noch Unaufgelöste, das wissenschaftlich unentwickelte Halbdunkel — das Bythos der Gnostiker, — welches eben die Wissenschaft zu durchhellen hat. Dies ist aber gerade die Bedeutung unseres philosophischen Standpunktes, welcher die Theorie des Bewußtseins zum Ersten macht, daß damit in ihm (— dem Be-

wußtsein —) selbst der Quell der Gotteserkenntniß entdeckt und nachgewiesen wird. Das Bewußtsein erzieht und entwickelt sich eben in unserer Theorie zum Erkennen Gottes, wodurch die Unmittelbarkeit desselben aufgehoben, oder, anders ausgedrückt, das Dasein Gottes bewiesen wird auf die einzig mögliche Weise, von dem Standpunkte des Bewußtseins. Und dieser Beweis eigentlich ist der explicite Inhalt der Theorie des Erkennens, und des zweiten Theiles: der Ontologie. In jener wird zunächst das Dasein Gottes erwiesen, in dieser der Begriff Gottes als des Urgeistes entwickelt, in den folgenden Theilen der Natur- und Geistphilosophie aber die einzelnen Formen seiner Offenbarung weiter verfolgt. (Vgl. §. 23.)

71.

Indem aber das Ewige erkannt wird, hört auch das Einzelne und Unmittelbare (die Seite seiner zufälligen Erscheinung) auf, dies Zufällige zu sein. Es wird hergeleitet aus dem Ewigen, als aus seinem Grunde, und damit die äußerliche Mannigfaltigkeit seiner Erscheinung durchaus verstanden, weil eben begründet, d. h. der Schein der Zufälligkeit ist an ihm abgestreift. Wenn also z. B. alle Erscheinungen und Formen des organischen Lebens, oder, nach einem uns näher liegenden Beispiele, alle Momente des Bewußtseins aus seinem Grunde, als dem ewigen, begriffen werden, darin also alles Einzelne desselben schlechthin mitumfaßt und verstanden ist; hört auch dies Einzelne auf, den Schein gesetzloser Zufälligkeit darzubieten: es ist vielmehr der vollständig verwirklichte, in ihm sich realisirende und darstellende ewige Grund selber. In der vollkommenen Erkenntniß des Grundes muß auch die ganze in ihm befaßte Mannigfaltigkeit liegen. Der

Grund ist daher nicht nur das Allgemeine, sondern damit auch die Selbstausfüllung zum Concreten, — Einheit einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, in deren Gesammtheit erst sein „Wesen" vollständig sich darstellt. — Dies erfüllte Allgemeine, das sich selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen darstellt und umfaßt, (oder um an etwas Bekanntes zu erinnern, das concret Allgemeine nach Hegel's Ausdruck) — nennen wir, zur Unterscheidung von dem abstrakt Allgemeinen des Begriffes, vorerst die Idee, sie als das Wesen unter der Kategorie des selbstschöpferischen Grundes bezeichnend, ein Begriffs-Verhältniß, das freilich erst die weitere Entwicklung des Denkens zum Schlusse und die daraus erfolgende Ableitung der Kategorien vollständig entwickeln kann.

72.

Vorerst nämlich wird auf dem Standpunkte des Begriffes nur das abstrakt Allgemeine zum Bewußtsein gebracht, womit überhaupt noch der Mangel und die Einseitigkeit des Begriffes bezeichnet ist. Begriffebildend steigt das Bewußtsein von den einzelnen Anschauungen nur auf zu irgend einer Allgemeinvorstellung in denselben. Damit sind jene Einzelheiten zwar schon in einem Begriffe umfaßt, aber auch andere Begriffsallgemeinheiten gelten eben so sehr von ihnen; es werden an ihnen nur mancherlei äußerliche Abstraktionen hervorgehoben, während die Idee gerade, der die Einzelheit schöpferisch setzende Grund, hier der Erkenntniß entweicht: es substituirt sich ihr der Begriff (gleichsam als ihr Stellvertreter); zwar die erste rohe Hülle der Zufälligkeit an den einzelnen Anschauungen abstreifend, aber noch nicht ihre wesentliche Allgemeinheit entdeckend und daraus sie vollständig begründend. Die Allgemeinheit des ab-

strakten Begriffes ist nur eine auswendig beharrende, keinesweges das innere Wesen der Dinge betreffende, weil er sich bloß aus der äußerlichen Vergleichung der gegebenen Anschauungen zusammengefunden hat. Er wird durch bloße Abstraktion viel zu leichten Kaufes erworben, um tief und innerlich zu sein. (So wenn im Begriffe des Baumes etwa bezeichnet ist, daß er Wurzel, Stamm, Zweige und Blätter habe; so sind damit bloß die äußerlich gemeinsamen Merkmale, welche sich an den meisten Bäumen verbunden darbieten, abstrakt aufgefaßt, ohne die Einsicht, was daran wesentlich und nothwendig, und was wesenlos und zufällig sei, d. h. was an allen Bäumen in nothwendiger Verbindung sich finden müsse, um sie überhaupt zu diesem organischen Gebilde zu machen, — und was dagegen etwa fehlen könne, — welche Einsicht eben die Idee des Baumes oder der Pflanze wäre. So könnte man bei gewissen Palmarten etwa versucht sein, die Zweige für Blätter oder umgekehrt zu halten, woraus die Frage entstände, ob in diesem Falle Zweige oder Blätter dem Organismus der Pflanze wesentlicher seien, was nicht aus dem abstrahirten Begriffe derselben, sondern nur aus ihrer Idee entschieden werden kann.)

Und hiermit wäre die Eine Seite am Begriffe, die seines Mangels und seines Zurückstehens gegen die Idee, weiter jedoch sein Unterschied von Urtheil und Schluß festgestellt.

73.

Aber selbst indem der Begriff nur die äußere Allgemeinheit an dem Gegebenen bezeichnet, ist darin nicht bloß ein äußerliches Kennzeichen enthalten, um an den zusammengefaßten Merkmalen das Einzelne etwa zu erkennen, daß z. B. ein Gewächs mit Stamm und Zweigen ein

Baum zu nennen sei: — sondern jene Zusammenfassung des Gemeinsamen gleichartiger Einzelnen wird zugleich wenigstens hindeuten auf die Idee (das Wesen) derselben, das äußere Merkmal, die Selbstankündigung des Wesens sein. Wenn nach jenem Beispiele im (Gattungs-) Begriffe des Baumes die gemeinsamen Merkmale aller oder der meisten Arten desselben zusammengestellt werden; so wird dies, freilich hier noch unerkannt und bloß als Voraussetzung, seinen Grund haben in der Idee (dem Wesen) des Baumes oder der Pflanze überhaupt, welche Idee demzufolge sich doch schon wenigstens äußerlich im Begriffe desselben ankündigt. Andererseits ist demnach im Begriffe die Idee zugleich doch schon niedergelegt oder voraus angedeutet, ohne ausdrückliches Bewußtsein und Anerkenntniß derselben: ihr Inhalt kann im Begriff vorhanden sein, aber der Exponent, die Begründung desselben fehlt; das im Begriff Zusammengefaßte behält den äußern Schein zufälliger Verknüpfung (§. 71.). — So liegt der Begriff auf dem Wege zur Idee, kann aber nur als ihr Vorläufer und Repräsentant, d. h. als Vermittler zwischen ihr und dem unmittelbaren Einzelnen betrachtet werden. Er streift zuerst die rohe Hülle der Zufälligkeit an den Dingen ab, und bereitet in der abstrakten Auffassung derselben die Stätte, um sie nach ihrer höhern Nothwendigkeit, aus der Idee zu erkennen. Daher auch die an sich richtige logische Regel, welche indeß gewöhnlich nur das Gepräge einer äußerlichen Anweisung, eines nützlichen Rathes behält, daß man bei allen Untersuchungen und Problemen von einer richtigen Definition anheben müsse, d. h. von dem bestimmten Begriffe, der zugleich auch die wesentlichen Bestimmungen, die Vorandeutung der Idee in sich enthalten wird. (Dies ist auch der Standpunkt der empirischen Naturwissenschaften,

welche aus Beobachtung die Merkmale der einzelnen Dinge, den bestimmten Begriff derselben zusammenzustellen, und sie darnach äußerlich zu ordnen suchen; eine Vorarbeit von unschätzbarem Werthe, indem in diesem Beschreiben, Ordnen und Classificiren schon auf das tiefere Band, was alle Weltwesen umschließt, auf ihre gemeinsame Idee wenigstens hingedeutet wird. Es ist darin eine bestimmte, nicht zu überspringende Bildungsstufe des allgemeinen Bewußtseins und der Wissenschaft gegeben, und der erste, feste Anhalt bezeichnet für die eigentliche, tiefer gehende — die Idee derselben suchende Forschung.)

74.

Das Denken auf der Stufe des Begriffes faßt daher (§. 71. 72.) das Ewige zunächst noch in der Form des abstrakt Allgemeinen. Es sucht, ohne sich sogleich der Idee selbst bemächtigen zu können, diese wenigstens unter der Gestalt der äußern Gemeinsamkeit vorläufig festzuhalten. (§. 73.) Darin ist aber sein Thun in der Sphäre des Begriffes beschlossen.

Es erneuert sich nun auf dieser Stufe, nur in kleinerem Umkreise, dieselbe Entwicklung des Bewußtseins, welche sich an seiner Gesammtheit gefunden. Auch das Begriffebilden kann nur vom Unmittelbaren, von den einzelnen Anschauungen beginnen, diese in Begriffe vereinigen, solche durch erneuerte höhere Abstraktion immer mehr vereinfachen, bis es an der sich steigernden Abstraktion, und der immer größern Entleerung des Inhalts die Einseitigkeit des ganzen abstrahirenden Thuns, und die Mangelhaftigkeit der Natur des Begriffes zum Bewußtsein bringt; woraus sich der Übergang in seine nächste Ergänzung, in das Denken auf der Stufe des Urtheils ergiebt.

Anmerkung. Hierbei ist sogleich ein mögliches Mißverständniß abzuweisen. Es könnte nämlich bei dieser ganzen Deduktion der Schein entstehen, welcher auch Hegel trifft, ohne von ihm jedoch bestimmt abgewiesen zu werden, als ob in dem behaupteten Übergehen des Begriffes in das Urtheil, des Urtheils in den Schluß, als in die beiderseitige Ergänzung, zugleich behauptet würde, daß der höchste Begriff unmittelbar übergehe in das niederste Urtheil, das höchste Urtheil in die niederste Schlußform, beide also, höchster Begriff sowohl als höchstes Urtheil, doch niedriger zu stellen seien, als die niederste Form der nächsten Stufe; was nicht nur der innern Natur des Verhältnisses widerspricht, sondern was auch noch mit der Thatsache streiten würde, daß im wirklichen Denken Begriff, Urtheil und Schluß sich stets durchdringen und verbinden, ja daß die beiden ersten nur als Bestandtheile des Schlusses vorkommen. Bei Hegel, der ein ähnliches Verhältniß des Übergehens lehrt, sieht die Sache wirklich so widersprechend aus, und er kann eine solche Konsequenz nicht von sich weisen. Aber eine tiefere Erwägung des Verhältnisses, wie wir es bezeichneten, muß diesen Schein verbannen. Es ist derselbe Proceß der Entwicklung, der auf allen drei Stufen sich geltend macht, nur mehr oder weniger complicirt; daher wir die Gesammtentwicklung von Begriff, Urtheil und Schluß nicht mit stetigen in einander überführenden Linien, sondern mit einer parallel laufenden gleichmäßigen Richtung vergleichen können. Der ganze Begriff ergänzt sich durch das ganze Urtheil, indem er eben in seinem innern Fortgange seinen Mangel zum Bewußtsein bringt: das Urtheil im Ganzen ist schon der Schluß, aber nur noch nicht zum Bewußtsein gebracht; der innere Fortgang des Urtheilens ist eben dies immer deutlichere Bewußt-

werden des Mangels, der endlich im Schlusse sich ergänzt, dessen niedere Vorbereitungen also Begriff und Urtheil sind, der aber — gerade so wie sich in den niedern Stufen des Bewußtseins schon das Denken bewußtlos thätig erwies — hinüberwirkt in jene. Und so zeigt sich das Verhältniß auch in dem wirklichen Bewußtsein, wo Begriff und Urtheil gewöhnlich nur als Bestandtheile des Schließens, als unentwickelte (undeutliche) Schlüsse, vorkommen; das Schließen also erst die wahre und vollständige Verwirklichung des Denkens ist, wie dies unsere Theorie ferner gleichfalls nachzuweisen gedenkt.

1. Der bestimmte Begriff.

75.

Das Denken auf dieser Stufe beginnt seine Entwicklung mit Abstraktionen von einzelnen gegebenen Anschauungen. Dies bildet den bestimmten Begriff als die nächste Fixirung und das unmittelbarste Resultat des begriffebildenden Denkens. Der Bereich und die Habe desselben ist der gesammte Umfang der Anschauungen: der einzelne Inhalt der also gebildeten Begriffe ist daher schlechthin unbegränzt; weßhalb die Logik mit Recht behauptet, von diesem einzelnen Inhalte, als dem Zufälligen und Unbestimmbaren an ihm, absehen zu müssen.

Aber einen Inhalt überhaupt muß er haben, eben als der bestimmte Begriff: dieser Inhalt nämlich ist es allein, wodurch er eine Mannigfaltigkeit einzelner Anschauungen umfaßt, d. h. Begriff ist. Sein Inhalt giebt ihm daher zugleich einen bestimmten Umfang, d. h. ein Maaß der Befassung einzelner Anschauungen. Beide — Inhalt wie Umfang — setzen sich daher gegenseitig voraus, stehen aber

im umgekehrten Verhältnisse. Je größer der Umfang des Begriffes, d. h. je mehr er einzelne Anschauungen in sich befassen kann, desto geringer, ärmer, leerer an Bestimmungen ist sein Inhalt. Je reicher dagegen der Inhalt, desto weniger Anschauungen umfaßt er, d. h. desto kleiner ist sein Umfang. Aber je mehr ein Begriff unter sich befaßt, desto weniger enthält er in sich, und umgekehrt. (Eine Lehre, welche, auch in der bisherigen Logik richtig und ausführlich behandelt, hier nur als Zwischenglied für das Folgende aufgenommen ist, indem sie an sich ohne große wissenschaftliche Wichtigkeit ist.)

76.

Gleichwie aber jeder Begriff einen Inhalt (§. 75.) haben muß, sei dieser größer oder geringer, eben also muß er auch irgend einen Umfang enthalten, um überhaupt Begriff zu sein, d. h. um ein Mannigfaltiges in sich zu befassen. Dadurch wird aber Inhalt wie Umfang zu einem durchaus Wandelbaren; im umgekehrten Verhältniß sind beide der Zu- und Abnahme unterworfen, indem durch Abziehen oder Hinzufügung eines Merkmals zu einem Begriffe er selbst nach Inhalt wie Umfang ein ganz anderer wird, welcher seiner frühern Form unter- oder übergeordnet sein muß. (Wenn ich im Begriff: Raubvogel von demjenigen Merkmal abstrahire, was ihn gerade zum Raubvogel macht, so behalte ich dadurch den allgemeinern: Vogel übrig, der mithin jenem übergeordnet ist; füge ich ihm dagegen noch die neue Bestimmung hinzu, welche den allgemeinen Begriff des Raubvogels zum Adler fortbestimmt, so ist im letzteren der Begriff Raubvogel in seinen untergeordneten verwandelt worden.) Dies Überordnen wie Unterordnen, das sich aus der Unterscheidung von Inhalt

und Umfang unmittelbar ergiebt, bezeichnet also nur das veränderliche Abstrahiren in dem Begriffe selbst. Dieser wird als ein solcher oder als ein anderer festgehalten nach dem auf- und absteigenden Grade der dabei vollzogenen Abstraktion.

Der Begriff selbst daher, welchen wir den bestimmten nannten, ist dies keineswegs in dem Sinne, daß er damit eine wesentliche, in sich beschlossene und festbegründete Unterscheidung bezeichnete, sondern er ist nur die einstweilige Gränze des Abstrahirens, welche weiter schreitend ihn sogleich auflöst und in einen andern verwandelt. Er ist selbst nur inmitten einer Mannigfaltigkeit von Begriffsunterscheidungen dieser bestimmte. Demnach ist es ihm wesentlich, ein Verhältniß zu andern, — ihm übergeordneten wie untergeordneten — zu haben; er besteht gar nicht an sich, sondern nur in Beziehung und Zusammenhang zu andern.

2. Der Begriff im Verhältnisse.

77.

Unterordnen eines Begriffes unter den andern heißt umgekehrt Überordnen des letztern über jenen: beides bezeichnet nur dasselbe Verhältniß zwischen den Begriffen, daß der Eine, abstraktere, den andern, minder abstrakten, in sich befaßt, dieser von jenem befaßt wird, — das Verhältniß — was Gattung und Art genannt wird. Gattung ist jeder Begriff, insofern er zu den in ihm befaßten im Verhältnisse gedacht wird; Art ist ebenderselbe, insofern das ihn überschreitende Abstrahiren sich zu seiner übergeordneten Allgemeinheit erhebt. Beide Bestimmungen bezeichnen also

durchaus schwankende und wieder auflösbare Verhältnisse, Relationen am Begriffe selbst: ein Umstand, auf dessen Einsicht Alles ankommt, um die wandelbare Natur des abstrakten Begriffes zu erkennen, den die Logik, ihn mit der Idee verwechselnd, und in ihrem Gefolge die empirischen wie exakten Wissenschaften, in dem Wortkram ihrer jeweiligen Abstraktionen sich fixirend, viel zu sehr für etwas Festes und Unwandelbares betrachten. Wie wenig eben mit dem Auffinden der Gattung eines Dinges für seine Erkenntniß geleistet sei, dies bringt unter andern schon die gewöhnliche logische Regel zur Anerkenntniß, daß der specifische Unterschied an ihr nicht vergessen werden dürfe, um wahrhaft das Ding zu bestimmen. Dieser kann aber nach der gewöhnlichen Stellung des abstrakten Begriffes aus der Gattung selbst nicht hergeleitet werden, — wodurch ein solcher Gattungsbegriff vielmehr schon zur Idee erhoben wäre (§. 72.); — sondern seine Specificationen müssen selber erst empirisch aufgesucht werden, ohne welche ihm selbst desto weniger Interesse und Brauchbarkeit für das Erkennen übrig bleibt, je abstrakter er ist, wodurch über die meist nur willkührliche Art seines Entstehens auch äußerlich kein Zweifel übrig bleiben kann. (Zudem ist eine solche Begriffsbehandlung der Dinge ihrer ganzen Natur völlig zuwider, indem sie nirgends solche abstrakten Abtrennungen, sondern stets Übergänge und Vermittlungen zeigen, zu deren Erfassung unsere logisch rohe Verwöhnung, nur mit Abstraktionen zu verkehren, und dergleichen zu sehen, fast zu stumpf geworden ist.)

78.

Dennoch ist die innere Specifikation des abstrakten Begriffes gerade die Vermittlung, um ihn in sich

zu vertiefen und der Idee zu nähern. Die erschöpften Species einer Gattung deuten nämlich auf die wesentliche Gliederung der concreten Idee (§. 71. 72.); aber sie deuten nur darauf, so lange sie selbst noch unverstanden und unbegründet bleiben aus ihrem Begriffe: ein Verhältniß, das erst in den höhern Formen des Urtheils und des Schlusses seine vollständige Aufklärung erhalten kann.

Äußerlich aber betrachtet, stehen die einem höhern Begriffe untergeordneten Specifikationen desselben unter sich in dem Verhältnisse der Beiordnung. Alle Begriffe, die einem gemeinschaftlichen höhern untergeordnet sind, verhalten sich zugleich als beigeordnete zu einander; und Beiordnen, Über- und Unterordnen sind die drei sich schlechthin bedingenden Momente des Begriffebildens, welche nur Eins und Dasselbe, nämlich die jeweilige Fixirung des Abstrahirens in einem Momente bezeichnen.

79.

Die beigeordneten Begriffe selbst aber sind doppelter Art: 1) entweder nämlich verhalten sie sich also zu ihrem übergeordneten Begriffe, daß sie die in ihm umfaßten Bestimmungen, seinen Inhalt, ausdrücklich zum Bewußtsein bringen, eigentlich also eine Analyse der in ihm verbundenen Merkmale darbieten (Mensch = organisch — lebendig — beseelt — vernünftig): also diejenige Seite am Begriffe bezeichnen, worin sein gemeinschaftlicher (an allem Einzelnen dieser Gattung wiederkehrender) Inhalt — nicht Umfang — enthalten ist. (Jeder Mensch ist ein organisches rc. Wesen.) Dies sind die beigeordneten einhelligen Begriffe, welche die Logik viel zu äußerlich auffaßt, wenn sie dieselben als solche bezeichnet, welche bloß vereinigt gedacht werden können, indem sie sich nicht gegenseitig ausschließen; da sie

vielmehr ihrer wahren Bedeutung nach verbunden gedacht werden müssen, um zu diesem bestimmten Begriffe zu werden. Daher denn auch einen Begriff definiren nichts Anderes bedeutet, als die beigeordneten einhelligen Begriffe in ihm vollständig angeben. Er wird dadurch nach seinem Inhalte analysirt und zum Bewußtsein gebracht. Was daher an einem Begriffe seinen Inhalt (nicht seinen Umfang) betrifft, gibt die Definition (die Erklärung) an, welche analytisch, d. h. vollständig entwickelt, nur dasjenige enthält, was unbewußt und in der Abstraktion versteckt in ihm enthalten ist. — Hierauf sind die Unterschiede zurückzuführen, welche man gewöhnlich zwischen Namen-, Sach- und genetischer Erklärung eines Begriffes, so wie zwischen jener und der Erläuterung und Beschreibung macht. Erläuterung hat bloß den subjektiven Zweck, einen dunkeln (unentwickelten) Theil einer gegebenen Vorstellung analytisch aufzuhellen; Beschreibung bleibt bei den äußerlichen Merkmalen stehen, wiewohl schon ihre Vollständigkeit erstrebend, und in dieser das Fehlende, die Bezeichnung der wesentlichen Bestimmungen des Begriffes, ersetzend, während erst die Definition, und zwar die sogenannte Sacherklärung in genetischer Form, das Wesentliche des Begriffes erschöpfend aufstellt nach seinem generischen wie specifischen Unterschiede.

2) Oder die beigeordneten Begriffe eines höhern bezeichnen die innere Theilung desselben in sich ausschließende Gegensätze, seine innere Disjunktion in besondere Einzelne, was die andere, auf seinen Umfang sich beziehende Seite an ihm ist. Dies sind die ausschließenden (disjunktiven) Begriffe, indem sie nur an verschiedenen Dingen derselben Gattung gedacht werden können. Wie also die einhelligen Begriffe den Inhalt erschöpfen, so die aus-

schließenden den Umfang: sich ausschließend nämlich ergänzen und vervollständigen sie sich. (Das Dreieck ist entweder recht- oder spitz- oder stumpfwinklich, wodurch in Beziehung auf die Winkel jede fernere Möglichkeit ausgeschlossen ist.)

Die beigeordneten ausschließenden Begriffe eines höhern Begriffes vollständig angeben, heißt ihn eintheilen (seine Division); d. h. seinen Umfang erschöpfend bezeichnen, wobei die wesentliche Bestimmung abermals darin liegt, daß die Division die im Begriffe selbst liegende Theilung zu treffen suche, wodurch auf die innere Gliederung der concreten Idee hingedeutet, und diese angestrebt wird. — Aber auch in dieser Beziehung ergänzt sich Definition und Division eines Begriffes gegenseitig: jene seinen Inhalt, diese seinen Umfang erschöpfend, bilden dadurch die vollständige und allseitige Analyse seines Inhalts.

80.

Indem aber jene am Begriffe aufgewiesenen Verhältnisse lediglich die wechselnde Form der Abstraktion an ihm bezeichnen, wodurch jeder bestimmte Begriff nur eine gewisse Gränze des Abstrahirens ausdrückt, welche unmittelbar wieder aufgehoben werden kann: läßt sich heraufsteigend jede Gattung in Art, herabsteigend jede Art wieder in Gattung verwandeln, indem man dort immer von Neuem über-, hier unterordnet. Hieran schließt sich die Frage: ob das Abstrahiren nicht irgendwo von selbst seine Gränze findet, so daß es weder höher sich entwickeln und die Generisikation fortsetzen, noch herabsteigen und die Specifikation nach Unten immer weiter erfolgen kann. Es ist die bekannte Untersuchung der Logik: ob es eine höchste Gattung, die in keiner Beziehung mehr Art, und eine niederste Art, die in keiner Beziehung mehr Gattung wäre,

geben könne. Was nun die letztere betrifft, so leuchtet ein, daß jede Art, indem sie überhaupt noch Begriff ist, d. h. die Allgemeinheit eines in ihm befaßten Mannigfachen bleiben muß, auch noch immer die **Möglichkeit** zuläßt, an diesem Mannigfachen specifische Unterschiede aufzuweisen: und so kann es überhaupt keine niederste Art geben, weil diese damit aufgehört hätte, **Begriff** zu sein, und einzelne Anschauung oder Vorstellung geworden wäre. Aber dadurch zeigt sich von Neuem die bloß äußerlich bleibende Allgemeinheit des Begriffes, daß die Möglichkeit, die Specifikation an demselben in's Unbedingte fortzusetzen, zuletzt nur in dem empirischen Aufgreifen der äußern, unfruchtbaren und zufälligen Unterschiede an den in ihm befaßten Dingen wird bestehen können. Das Specificiren kann immer fortdauern, wird aber immer unwesentlichere Unterschiede aufstellen; was besonders auch von den oft unnützen und kleinlichen Abtheilungen in Arten und Unterarten gilt, in denen sich manche Zweige der beschreibenden Naturkunde oft nur allzusehr verlieren.

Die **höchste Gattung** dagegen, welche nicht mehr Art werden kann, ist darum erreichbar, weil die Abstraktion sich selbst immer mehr steigernd und überbietend zuletzt im **höchsten** Abstraktum sich vollendet: von dem Concretesten der Anschauung strebt sie, immer mehr die einzelnen Bestimmungen desselben fallen lassend, aus allen Richtungen dem gemeinsamen Mittelpunkte des Allgemeinsten zu: es ist der abstrakteste Begriff, mithin der allerleerste an Inhalt, wie allergrößte an Umfang, weil alle **besondern** Bestimmungen in ihm umfaßt, zugleich aber erloschen sind, — der **Urbegriff**.

3. Der Urbegriff.

81.

Im **Urbegriffe** ist zuletzt von allem Inhalte (Qualität) völlig abstrahirt: er ist das absolut Qualitätslose und rein **Unbestimmte**; aber er enthält doch überhaupt noch die Beziehung des Abstrakten (§. 64. 65.) auf die in ihm umfaßte Bestimmtheit eines Qualitativen. Er ist die *erloschene* Bestimmtheit, worin doch zugleich das Verhältniß zu unendlicher Bestimmbarkeit ausgesprochen ist: es ist der Begriff des reinen Ist, welches doch noch nichts Bestimmtes ist, aber wenigstens die **Beziehung** auf Bestimmtheit überhaupt in sich enthält; — der bloßen Copula eines Urtheils vergleichbar, welches noch nicht bis zu einem besondern Prädikate fortgeschritten wäre, sondern statt dessen nur die leere Stelle, die Beziehung darauf, in sich enthielte, — d. h. der **Widerspruch gegen sich selbst**, der sich uns hier zuerst unter dem bedeutenden Charakter zeigt, daß er das Abstrakte, Unvollständige, die höchste Einseitigkeit **an sich** gewaltsam festgehalten darstellt. — So endet das begriffebildende Denken für sich in der reinen Entleerung, im Widerspruche gegen sich selbst. Der Urbegriff ist dieser Widerspruch, indem er als Begriff **überhaupt** theils ein bestimmter sein muß, theils aber als **dieser** Begriff also bestimmt ist, jeder Bestimmtheit zu ermangeln und sie in sich aufzuheben, wodurch er also zugleich Begriff und Nichtbegriff, wirklicher Gedanke und Nichtgedanke ist. Es ist eben nur die reine Unbestimmtheit — das **Ende** oder — anders angesehen — der **Anfang** alles Bestimmens übrig geblieben.

Anmerkung. Indem sich zeigte, daß der Allgemeinbegriff das Ewige in den Dingen zunächst in der Form

des abstrakt Allgemeinen festzuhalten sucht (§. 70—74.); strebt der Urbegriff das Ewige in seiner *Reinheit*, d. h. als schlechthin frei von allen *endlichen* Bestimmungen festzuhalten. Gott wird hier demnach als der Urbegriff gefaßt, d. h. als die höchste Abstraktion oder *Indifferenz* alles in ihm befaßbaren Concreten. Er wird hier bezeichnet als dasjenige, in Hinsicht dessen *alle concreten Unterschiede und Bestimmungen ihre Bedeutung verlieren*. Es ist der abstrakteste Begriff der Indifferenz des Absoluten, was in der *Ontologie* noch als ein besonderer philosophischer Standpunkt vorkommen, und seine Erwägung finden wird.

Ebenso enthält jene im Urbegriff vollendete Abstraktion den Anfang des *Hegelschen* Systemes vom reinen Sein, als gleich dem Nichts; woraus abermals zu ersehen ist, daß von solchem Begriffe aus kein reiner, *unvermittelter* Anfang möglich ist, weil er vielmehr das letzte Resultat des zu Ende gebrachten Abstrahirens bezeichnet. Er ist nicht Anfang, sondern Ziel, Gipfel einer an sich freilich einseitigen Richtung, welche deßhalb sich durch ein anderes Thun des Denkens ergänzt. Daher liegt der Begriff des reinen Seins weder am Anfange einer Denkreihe, noch am Ende, sondern, wie an dieser Stelle nachgewiesen worden, in der Mitte derselben, mannigfache Bestimmungen voraussetzend, und in mannigfache neue hinüberführend. (Vgl. auch §. 17.)

Überhaupt aber kann man in der isolirten Richtung des spekulativen Denkens auf den abstrakten Begriff den Grund der meisten philosophischen Einseitigkeiten finden. Manche, besonders nach Systematizität strebende und dadurch berühmt gewordene Denker lassen bloß das Princip der Abstraktion in sich walten, indem sie meinen, in der Be-

griffsallgemeinheit auch die Idee erkannt zu haben, eine Einseitigkeit und Selbstbornirung, welche wir wohl sonst schon den Aberglauben an das Abstrakte nannten: — Aberglauben, weil man im Leeren und einseitig Wesenlosen gerade die Fülle der Wahrheit zu besitzen glaubt. Dahin gehört besonders die Scheu, Gott spekulativ anders zu denken, als nach bloß negativen Bestimmungen, nach dem Muster jenes Urbegriffes, — wodurch denn das allerrealste — sonach mit den höchsten und eigensten Prädikaten ausgestattete Wesen immer nur in der dürftigsten Auffassung als Unendliches, als absolute Identität des Idealen und Realen, des Endlichen und Unendlichen, als der absolute Proceß, endlich sogar als der absolute Geist, was nicht minder ein bloßes Abstraktum geworden ist, — zum Vorschein kommt, während es das einzige Interesse wie die Aufgabe der Philosophie, aber auch die eigentliche Schwierigkeit ist, jenen bloßen Allgemeinbegriff Gottes zu seiner Idee, damit zum Erkennen seiner höchsten Persönlichkeit, als dem Eigensten in ihm, fortzuführen.

82.

Wir fassen zusammen: Über das Einzelne, Wandelbare, Endliche hinaus strebt das Denken dem Ewigen nach, vermag es aber zunächst nur im abstrakt Allgemeinen, dem Begriffe, festzuhalten. Das Begriffebilden ist das Suchen des Wesentlichen, Ewigen in dem unmittelbar Wirklichen; aber dadurch, daß es bloß abstrahirt von der sinnlichen Einzelnheit, gewinnt es noch nicht unmittelbar die Idee, das concret Allgemeine, sondern dem Letztern substituirt sich zunächst nur das äußerlich Gemeinsame, der Begriff, der zwar auf die Idee deutet, sie enthalten kann, aber sie keineswegs mit Bewußtsein erreicht

hat (§. 71—74.). Denn es ist der Charakter des Begriffes, daß die Seite des Concreten in ihm verschwunden ist, und nur die Beziehung auf ein solches überhaupt in ihm zurückbleibt. (§. 64. 65.) So bleibt der Begriff einseitig und mangelhaft in doppelter Beziehung. Er steht zwischen dem unmittelbar Wirklichen und der Realität der Idee, — jenes übertreffend, auf diese deutend, aber nicht sie erreichend. Und so ist dieser Mangel an ihm denn dahin ausgesprochen worden, daß er aufsteigend immer leerer, abstrakter, wesenloser wird, herabsteigend immer mehr in zufällige, unwesentliche Bestimmungen sich verliert. Allgemeines und Besonderes fällt in ihm immer auseinander, mit jenem ist nicht dieses, mit diesem nicht jenes gesetzt. Das Denken muß daher sich ergänzend diejenige Richtung in sich verwirklichen, worin das Besondere am Allgemeinen gerettet, überhaupt die beiden Glieder in ein innerliches Verhältniß zu einander gebracht werden. Dies ist das Urtheil, durch welches sich erst der Begriff in seiner Gesammtheit (vgl. §. 74. Anm.) zu ergänzen vermag.

Zweite Stufe.

Das Urtheil.

83.

Die neue Richtung des Denkens soll Ergänzung des Begriffes, nicht aber eine ihm von Außen kommende, sondern aus ihm selbst stammende, ihn innerlich entfaltende und fortsetzende Ergänzung sein: die Fortbestimmung des Begriffes durch sich selbst. — Er ist das abstrakt Allgemeine, mithin überhaupt umfassend und sich beziehend auf ein in ihm enthaltenes Concrete, (— ob dies als Besonderes oder Einzelnes zu fassen, bleibt hier noch unentschieden, weil dies eben die am Urtheile selbst noch unentwickelte Seite ist, welche erst im Schlusse zu völliger Sonderung gelangt; —) das in ihm, als dem Abstrakten, verschwunden ist, worin eben der Mangel des Begriffes besteht. Dies Concrete muß demnach hier in des Begriffes Ergänzung ausdrücklich zum Bewußtsein kommen, und dem Allgemeinen zunächst gegenüber treten. Indem es ferner jedoch das Concrete am Allgemeinen ist (§. 82.), bleibt es nicht bei dem bloß gesonderten Gegenüber jener beiden Glieder, oder ihrem Gegensatze, sondern beide werden unterschieden, aber darin zugleich verbunden, somit im Unterschiede als Eins gesetzt durch ein drittes

Glied. Sonach besteht die neue Thätigkeit des Denkens darin, an einem Concreten (als dem Anknüpfungspunkte, der „Unterlage" des Denkens — subjectum, ὑποκείμενον) eine Allgemeinheit als das ihm Zukommende, schlechthin mit ihm Verbundene, als seine Eigenschaft herauszuheben, (das von ihm Ausgesagte — praedicatum:) d. h. beide durch ein innres Band (copula) zu verknüpfen, oder als Eins zu setzen: — ein Ur-theilen, in welchem dennoch die Theile gerade durch ihren Gegensatz als Eins und unabtrennbar sich erweisen. Es ist somit die Entwicklung der im Begriffe zwar enthaltenen, keineswegs aber zum Bewußtsein gekommenen Momente, worin zunächst der allgemeine Charakter des Urtheils ausgesprochen ist, innerhalb dessen sich wiederum jedoch derselbe Proceß der allmähligen Vollendung ergeben wird, wie er am Begriffe und am gesammten Bewußtsein sich überhaupt kund gab, — wodurch das Urtheil in mannigfache Urtheilsformen zerfällt.

84.

Hier müssen wir nun von Neuem an unsere allgemeine Lehre erinnern, wonach im Niedern des Bewußtseins schon das Höhere enthalten ist, nur noch unentwickelt und in bewußtloser Unmittelbarkeit. So ist der Begriff schon das Urtheil, weil er wenigstens die Beziehung auf Concretes in sich enthält, welche das Urtheil nur hervorhebt und wahr macht. In gleichem Sinne ist das Urtheil schon der Schluß, aber gleichfalls noch unentwickelt, — in welchem Momente, wird sich am Fortgange des Urtheils selbst ergeben. — Das Ziel und die eigentliche Bedeutung des Urtheils ist es aber, das Allgemeine nachzuweisen als Eins mit seinem Concreten, als in ihm sich offenbarend und verwirklichend. Das Allgemeine, bewährt und verwirklicht am

Einzelnen, ist das (rechte — höchste) Urtheil, wodurch das Einzelne als für sich bestehend aufgehoben, und als die Wirklichkeit (Bewährung) des Allgemeinen begriffen wird. Erinnern wir uns nun, daß das Allgemeine die erste Form war, um das Ewige festzuhalten, daß also jener Satz so viel heißen würde, als daß das Ewige selbst sich im unmittelbar Einzelnen verwirklicht oder offenbart, so sehen wir, daß sich im Urtheile selbst ein vorbedeutendes, auf tiefere Wahrheiten sich beziehendes Verhältniß ankündigt; — aber auch nur es ankündigt oder vorandeutet, ohne sich selbst darin noch zu verstehen, wie dies überhaupt die Natur des Bewußtseins mit sich bringt.

Dies höchste Ziel und die wahre Bestimmung des Urtheils kann nun nicht unmittelbar erreicht werden: es wird sich daher durch verschiedene Abstufungen hindurchentwickeln müssen, deren Bedeutung in dem Sinne der Copula liegt. Diese drückt nämlich aus, in welchem Verhältnisse das Subjekt zu seinem Prädikate gedacht wird. Die möglichen Fälle dieses Verhältnisses werden auch die verschiedenen Urtheilsformen bestimmen, welche, da in ihnen Subjekt und Prädikat überall dieselbe Stelle behalten, nur durch die Bedeutung der Copula verschieden sein können.

I. Die Urtheilsformen der Unmittelbarkeit.

85.

Auch das Urtheilen entwickelt sich, wie das Begriffebilden, — und wie das gesammte Bewußtsein — aus dem Unmittelbargegebenen. So ist es zuerst das Urtheil der Unmittelbarkeit. Es ist daher in dieser

Sphäre seiner wahren Bestimmung noch nicht gewachsen, und seine Entwicklung innerhalb derselben wird also darin bestehen, diese innere Ungenugsamkeit zum Bewußtsein zu bringen.

1) Es hebt zunächst ein unmittelbar Gegebenes, ein zufällig Einzelnes hervor, um von demselben eine ebenso zufällige Eigenschaft, wie sie sich gerade an ihm gegeben findet, positiv auszusagen. Das positive Urtheil trägt daher eben auch nur den Charakter der Zufälligkeit an sich; (das Blatt ist grün, die Frucht ist reif:) — das „Ist" der Copula könnte eben so gut auch ein anderes Prädikat von dem Subjekte aussagen, oder gar das direkte Gegentheil davon, indem dieselbe Frucht morgen nicht mehr reif, sondern verdorben, dasselbe Blatt nicht mehr grün, sondern fahl geworden ist.

86.

Und so ist das Urtheil in dieser Sphäre noch dem Schicksal des unmittelbar Gegebenen selbst unterworfen, wandelbar zu sein, sich im Fortgange selbst aufzuheben und am Faktum in's Gegentheil zu verwandeln. Es geht hier auf das Leichteste von Statten; aber es ist werthlos, weil selbst von Zufälligkeit durchdrungen. Einem zufällig Einzelnen wird irgend eine ebenso zufällige Eigenschaft beigelegt; aber eben deßhalb kann sie ihm auch abgesprochen werden, und dieselbe, die ihm so eben noch beigelegt wurde, muß es jetzt vielleicht. Überhaupt also enthält jede solche Bejahung (implicite) eine Verneinung in sich, indem sie ein besonderes Prädikat aussagend, dadurch die andern Besonderheiten jetzt an ihm ausschließt, mithin verneint. So ist Bejahung und Verneinung, positi-

tives und negatives Urtheil schlechthin bei einander: beide bedingen sich wechselseitig und laufen daher durch das ganze Gebiet des zufällig bestimmenden Denkens stets neben einander her. Und so ist denn

2) das negative Urtheil die nächste Form, die bloße Inversion des positiven Urtheils in dieser Sphäre.

Diese Urtheilsform hat jedoch in Bezug auf die zufällige Bejahung im positiven Urtheile bestimmter die Bedeutung, jene Zufälligkeit des bejahenden Prädicirens zum Bewußtsein zu bringen, — den Wechsel nämlich zwischen dem Positiven und Negativen an Einem und demselben Subjekte: (die Frucht ist jetzt reif, jetzt nicht reif, u. s. f. durch das ganze Gebiet des zufälligen Daseins dahin.) Die Negation steht immer einer bestimmten Position gegenüber, so wie umgekehrt. Deßhalb ist es die Bedeutung des negativen Urtheils, eben so (implicite) eine Position in sich zu schließen, als jedes positive eine Negation enthält.

Diese verborgene Position der negativen Urtheile besteht aber darin, daß sie, indem sie ein bestimmtes Prädikat negiren, dennoch die Sphäre, in welcher das Subjekt überhaupt bestimmbar ist, poniren, oder daß sie zwar in Hinsicht auf den Artbegriff negativ, in Bezug auf den Gattungsbegriff des Subjekts aber positiv sind. Die Rose ist nicht roth, heißt zugleich: daß ihr zwar diese specielle (artliche) Eigenschaft abgeht, daß sie jedoch überhaupt nach dem generellen (gattlichen) Begriffe der Farbe bestimmt werden muß. Das negative Urtheil giebt die Bestimmbarkeit des Subjekts überhaupt, das positive dazu noch die wirkliche Bestimmtheit innerhalb jener an.

87.

Aber damit können sich, den Begriff der Position wie Negation ganz äußerlich und formell festgehalten, beide 3) ins vollkommen Leere und Wesenlose des Negirens und Ponirens verflachen, wodurch die Zufälligkeit des Urtheilens, wie sie sich an den beiden vorhergehenden Formen erwies, in die reine Willkühr desselben übergeht. Es wird darin bloß noch formell die Stelle des Subjekts und Prädikats unterschieden, ohne daß dadurch das Resultat eines wirklich vollzogenen Urtheils gewonnen, etwas Bestimmtes, wenn auch nur Zufälliges, gedacht würde. Es ist dies der höchste Ausdruck der Ungenugsamkeit im Zufälligen, indem sich diesem, dem Wandelbaren, Eiteln, sich selbst Aufhebenden, um versuchsweise die selbstständige Macht des Denkens zu bewähren, die Willkühr desselben substituirt, die Eitelkeit des Zufälligen an der eigenen aufwiegend. — Es ist eines Theils die leere, willkührliche Negation, indem im Prädikate irgend eine verneinende Bestimmung aufgegriffen wird, die in gar keiner Beziehung zum Subjekte steht: der Stein ist nicht glücklich, nicht gelehrt, kein Elephant; — worin also die Gattung wie die Art (§. 86, 2.) gleicher Weise negirt, d. h. unbestimmt gelassen wird: das unendliche Urtheil. Oder andern Theils wird in eben so willkührlicher Bejahung nicht einmal an dem Subjekt irgend eine zufällige Eigenschaft herausgehoben, sondern das ganze Subjekt im Prädikat selbst wiederholt: der Stein ist der Stein u. s. w.; — das identische Urtheil.

Beide sind eigentlich keine Urtheile, weil nur die leere Form des Urtheils äußerlich in ihnen übrig geblieben, innerlich aber Nichts geleistet, urtheilend gedacht worden ist. (Selbst der Satz der Identität (A = A), der in der neuern Philosophie bei Fichte und Schelling als absolut, erster

durch sich evidenter Grundsatz an die Spitze ihrer Systeme gestellt worden, mußte diese formelle Identität aufgeben, um philosophische Bedeutung zu erhalten. Bei Fichte bedeutete er den absolut gesetzten, abstrakten Zusammenhang zweier Begriffe überhaupt (Grundl. der gesammten Wissenschaftslehre, S. 4. ff.), bei Schelling die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, wodurch also eben das Leere, Tautologische der Identität ausgefüllt, das formelle Denken eines Verhältnisses, worin doch Nichts enthalten, in ein wirkliches Denken eines Verhältnisses, wenn auch des abstraktesten, verwandelt worden ist.

II. Die Urtheilsformen der Zusammenfassung.

88.

In der vorigen Sphäre des Urtheils war das Prädikat ein schlechthin Zufälliges, einzeln Aufgegriffenes an einem gleichfalls einzelnen Subjekte; und das Bewußtsein dieser Ungenüge machte dann den weitern Fortgang aus. So entsteht dem Urtheilen vielmehr die Aufgabe, Prädikate zu finden, welche nicht bloß diesem Einzelnen zukommen, sondern die auf alle Einzelne passen würden. Es müßten also im Prädikate die Einzelnen überhaupt zusammengefaßt, d. h. dasselbe auf viele oder alle gemeinsam bezogen werden; dann wäre zunächst das Urtheil der Zufälligkeit überwunden, und eine höhere Sphäre betreten. Die eigentlich angestrebte wahre Allgemeinheit würde zunächst in der Form der äußerlichen Allheit fixirt und gerettet. An die Stelle jener substituirt sich noch

diese: daher der Name der neuen Urtheilssphäre, indem sie das Einzelne in seinem Prädikate zusammenfaßt.

1) die niederste Form desselben ist das singulare Urtheil, weil dies zunächst nur zum Bewußtsein bringt, daß ein Prädikat nichts Einzelnes zusammenfaßt, sondern sich ausdrücklich bloß auf Einzelnes bezieht. Es ist nichts mehr als das positive und negative Urtheil der vorigen Sphäre, nur aber formell gesteigert und zum Ausdruck bringend, was dort noch unbewußt darin lag: es ist das vollkommene Bewußtsein des Mangels in der vorhergehenden Sphäre; ein Verhältniß, das sich auch in den spätern Urtheilsformen an der analogen Stelle überall wiederfinden wird.

89.

Die weitere Entwicklung des Urtheilens in dieser Sphäre ist schon im Vorhergehenden angedeutet. Das zusammenfassende Prädikat kann nicht unmittelbar die Allheit des Einzelnen erreichen, sondern muß zunächst bei der Mehrheit stehen bleiben.

2) das particulare Urtheil. Hier kann das Prädikat nicht mehr aus der Mitte der Zufälligkeiten gegriffen werden, es muß schon eine Eigenschaft bezeichnen, welche als solche eine Mehrheit des Einzelnen umfaßt. Das Urtheil nährt sich wenigstens von Form der Allgemeinheit, indem ein Prädikat, was unmittelbar von einer Mehrheit gilt, nicht bloß ein Zufälliges enthalten wird, sondern ein solches, das auf irgend eine Weise, wenn auch mannigfach getrübt im Wesen seines Begriffes liegen muß.

3) Das universelle Urtheil drückt endlich die Vollendung des Urtheilens in dieser Sphäre aus. Alle Einzelne sind im Prädikate schlechthin umfaßt, womit denn zugleich eine allgemeine, wesentliche Eigenschaft hervorge-

hoben ist. Das Urtheil: alle Körper sind schwer, falls es sich nämlich als wahr zu erhärten vermag — (wodurch wir vorandeutend auf ein späteres Verhältniß hinweisen,) — wird daher auch eine im Wesen des Körpers überhaupt gegründete Eigenschaft bezeichnen. Das Bewahrheitende also für das universelle Urtheil ist vielmehr das Wesen — die absolute Allgemeinheit der Idee — ja diese wird dabei eigentlich gemeint und vorausgesetzt. Und so bleibt auch im Ausdrucke des universellen Urtheils noch etwas Unentwickeltes, Bewußtloses zurück, welches abermals den Übergang in eine höhere Sphäre nothwendig macht.

90.

Das Urtheil nämlich, welches die äußerliche Allheit behauptet, wäre eigentlich zu betrachten als gefällt nach vollendeter, ausgemessener Allheit. Alle Körper sind schwer, heißt nichts Anderes als: wir haben alle Körper, deren es giebt, die Totalität des Einzelnen erschöpft, und sie als schwer befunden. Doch dies eben widerspricht sich: die Allheit des Einzelnen ist nicht zu erschöpfen, denn sie ist Unendlichkeit. Und so ist zuförderst die behauptete Allheit gar nicht diese, sondern nur Vielheit, (überwiegende Mehrheit,) und das universelle Urtheil als solches schlägt vielmehr in das particuläre zurück. Die empirische Zusammenfassung des Einzelnen in einem Urtheile wird bloß angestrebt, niemals aber wirklich erreicht, und es verhält sich damit, wie mit allen empirischen Induktionen, — (wovon nachher, §. 165. ff.) — welche nur so lange gelten, als keine Instanz des Gegentheils angeführt werden kann: (der Erfahrungssatz: alle Fische laichen, hat nur den Sinn, daß, so lange sich keine Ausnahme findet, er als gültig anzunehmen ist. So hat er selbst eigentlich nur particulä-

ren Werth, weil er immer aufgehoben zu werden gewärtig sein muß, und er seine Sicherheit nur in einem unendlich fortgesetzten, nie aber zu vollendenden, Processe des Sammelns finden kann.)

91.

Im universellen Urtheil dagegen, welches in der That ein solches ist, wird nicht die empirische Allheit des Einzelnen, sondern die innere Allgemeinheit des Begriffes gemeint; diese ist seine verborgene Stütze, der Grund, welcher der precären Allheit innere Wahrheit giebt. Das universelle Urtheil also, wenn es sich zu bewähren vermag, hat daher unbewußt schon die höhere Sphäre der absoluten Allgemeinheit betreten. Die Idee waltet schon verborgen in ihm und hält das Behaupten jener an sich unerreichbaren Allheit aufrecht. (Das Urtheil: alle Körper sind schwer, ist bloß darum richtig, und kann sich durch jede auch ungeprüfte Einzelnheit hindurch behaupten, weil es in seiner absoluten Allgemeinheit liegt, schwer zu sein.) Aber der Form nach ist das universelle Urtheil unberechtigt und unvollkommen, weil es in der Form der empirischen Allheit eine allgemeine Wahrheit auszusprechen gedenkt, welcher jene Form gar nicht gewachsen ist. Dadurch geht es in eine höhere Sphäre des Urtheilens über, wo gerade das hier Fehlende zum Bewußtsein erhoben wird. Die äußerliche Allheit wird abgestreift, und die innere Allgemeinheit selbst wird im Prädikate ausgedrückt. Erst damit hat das Urtheil zugleich seine eigentliche Wahrheit erreicht (§. 83. 84.): die faktische, zufällige Einzelnheit ist verschwunden, und hat dem Ausdrucke der innern Allgemeinheit Platz gemacht, von welcher nun ein gemeingültiges, d. h. diesem Allgemeinbegriffe schlechthin zukommendes Prädikat ausgesagt wird.

Anmerkung. Es ist im Vorhergehenden einer der wichtigsten Gegensätze zuerst zur Sprache gebracht, der zwischen Empirismus und apriorischem Erkennen, der sich auch als (synthetisches) Urtheilen a posteriori und a priori bezeichnen läßt — wovon später. Die beiden ersten Sphären des Urtheils bewegen sich durchaus in jenem, die beiden folgenden in diesem Gebiete: ein direkter Übergang zwischen denselben ist aber absolut unmöglich; es wäre der Widerspruch, daß die empirische Allheit wirklich erschöpft, der Umfang des Einzelnen ausgefüllt werden könnte; und, da sich dies im universellen Urtheil concentrirt, so hat dies entweder nur die Bedeutung einer angestrebten, relativen Allheit, d. h. es ist particuläres Urtheil, oder es drückt, in die folgende Sphäre übergreifend, schon die innere Allgemeinheit aus; es hat, ohne die Form desselben, schon die Bedeutung eines kategorischen Urtheils. So bleiben beide Gebiete, was ihre Form und das formelle Interesse betrifft, scharf und ohne Übergang geschieden, wohl aber wird sich späterhin eine tiefere Ergänzung zwischen beiden ergeben, wodurch dem Empirismus zugleich seine wahre Bedeutung verliehen wird.

III. Die Urtheilsformen der Allgemeinheit.

92.

In dieser Sphäre hat das Urtheilen den Standpunkt gewonnen, daß die Copula im Subjekt und Prädikat eine schlechthin allgemeine Begriffsbeziehung ausdrückt. Im Subjekte zuförderst wird nicht mehr ein Einzelnes, sondern eine bestimmte Gattung angegeben, von wel-

cher sodann im Prädikate eine ihm, als diesem Begriffe, schlechthin zukommende Eigenschaft ausgesagt wird: und der Ausdruck endlich dieser allgemeinen Verbindung ist in der Copula enthalten, welche erst hier ihre wahre Bedeutung erhält, das innere Band, die Einheit zwischen dem Subjekte und Prädikate zu sein. (Sie drückt eine aprioriſche Synthesis aus. Vgl. §. 91. Anm.)

Die niederste Form dieses Urtheilens wird sich ebenso zur vorhergehenden Sphäre verhalten müssen, wie das singulare Urtheil (§. 88, 1.) sich zu den Urtheilsformen der Unmittelbarkeit verhielt: es bringt den Mangel auf der vorhergehenden Stufe zuerst zur Anerkenntniß, es substituirt dem Ausdrucke der äußerlichen Allheit den entsprechendern der innern Allgemeinheit:

1) das kategorische Urtheil. A ist schlechthin, zufolge seines Begriffes, B, oder nicht B: — unmittelbarster Ausdruck aller allgemeinen Sätze und Wahrheiten. Nicht die einzelne Wirklichkeit von A, überhaupt nicht seine Wirklichkeit, wird behauptet, sondern nur die Allgemeinheit der Gedankenverbindung wird ausgesprochen, daß, indem A gedacht wird, auch B gedacht werden muß; B ist in A enthalten, inhärirt ihm, — ein Verhältniß, das sich späterhin als Substantialität und Accidentalität erweisen wird. — Das Denken von A setzt das Denken von B; und dies ist die Bedeutung der Copula im kategorischen Urtheil.

93.

Aber diese liegt hier in der Copula noch unentwickelt und unausgesprochen. Das Ist eines kategorischen Urtheils ist äußerlich durchaus nicht unterschieden von dem Ausdrucke der Zufälligkeit, welchen die Copula in den vorhergehenden

Sphären enthielt. Und dadurch ist sogleich schon die Form gefunden, zu welcher sich das kategorische Urtheil entwickeln muß. Die eigentliche Bedeutung der Copula, das Gesetztsein des Einen Gedankens durch den andern, müßte in der neuen Urtheilsform bezeichnet werden, und zwar also, daß dadurch jede Beziehung auf ihre faktische Wirklichkeit ausdrücklich abgewiesen, und nur die Abhängigkeit des B von A im Gedanken behauptet wird:

2) das hypothetische Urtheil: Wenn A ist, so ist auch B; oder, wie es nach den möglichen Veränderungen desselben durch die Negation ausgedrückt werden kann: wenn A nicht ist, so ist auch B nicht; oder: wenn A ist, so ist B nicht, u. s. w. — In allen diesen Verbindungen wird unentschieden gelassen, ob A sei, oder ob B; nur die absolute Verbindung (Synthesis) beider im Denken wird behauptet, und zwar in dem Sinne, daß aus der (hypothetischen) Existenz von A auch unmittelbar die Existenz von B folge: — worin das Verhältniß von Grund und Folge bezeichnet ist. Das Denken hat sich hier zuerst die Macht vindicirt, durch das Sein des Einen das Sein des Andern schlechthin zu setzen, dieses aus jenem als unmittelbare Folge herzuleiten (zu deduciren). Weil A und B sich im Denken als innerlich Eins finden, sind sie auch im Sein als Eins gesetzt, und durch die Gewißheit vom Sein des Einen ist auch das Sein des Andern unmittelbar gewiß: Princip aller Synthesis a priori (§. 94. Anm.). — Wir haben damit den vollendeten Ausdruck von der innern Bedeutung der Copula gewonnen, wodurch (§. 84.) sich die Form des Urtheils vollständig verwirklicht hat. Es ist nicht nur die Ergänzung der noch unvollkommenen Form des kategorischen Urtheils, sondern es ist das eigentliche und vollendete Urtheil selbst, indem

die Copula, formell, die absolute Einheit (Synthesis) der Gegensätze von Subjekt und Prädikat bezeichnet.

Anmerkung. In dieser Urtheilsform spricht sich zuerst auf unmittelbare Weise die Zuversicht des Denkens aus, daß es das Sein beherrsche, daß, was sich im Denken als nothwendig ergeben, auch in der Sphäre des Seins sich bewähren müsse, daß also das Wesen des Seins im Denken unmittelbar erkannt sei: — daß ferner dies letztere nur dadurch Denken sei — nicht bloß leer = willkührliches Vorstellen — daß es das Wesen des Seins schlechthin erkenne. Auf der stillschweigenden Voraussetzung dieser Harmonie beruht alles Denken und Bewußtsein; aber sie ist hier noch eine unmittelbare, bewußtlos-zuversichtliche, ohne sich zu verstehen, noch weniger den Grund, das Princip dieser Harmonie zu erkennen; und es versteht sich, daß es uns auf dem philosophischen Standpunkte nicht genügen kann, diese bewußtlos vorausgesetzte Harmonie überhaupt nur zum Bewußtsein gebracht zu haben, sondern daß es gilt, sie auch zu erweisen, d. h. sie aus ihrem Princip zu verstehen, was zugleich die Aufgabe des gegenwärtigen ersten Theils der Philosophie ist.

94.

Aber der Inhalt des Urtheilens wird noch einer höhern Entwicklung bedürfen. In der Formel (§. 92, 1.): A setzt B, welche dem kategorischen und hypothetischen Urtheile zu Grunde liegt, ist nur Eines der Prädikate, oder eine der Folgen hervorgehoben, welche überhaupt in A liegen. Der Begriff von A ist hiernach in B nicht erschöpft, welchem sich vielmehr noch ein C und D beigesel-

len müßte, um den innern Reichthum von Beziehungen am Begriffe A in der Urtheilsform zu entfalten und zum Bewußtsein zu bringen. Mit Einem Worte: die innere Theilung des im Subjekte bezeichneten Begriffes muß gleichfalls noch im Urtheil ihren Ausdruck finden:

3) Das disjunktive Urtheil: A ist entweder B oder C, durch welches Entweder — Oder, der Voraussetzung nach, die Beziehungen erschöpft sein sollen, welche in A enthalten sind: der Inhalt von A wäre, in einer gewissen Rücksicht, vollständig entwickelt, oder seine Folgen erschöpft: (der Körper ist — in Bezug zum Lichte — entweder durchsichtig oder opak; der Mensch — seinem Geschlechte nach — entweder männlich oder weiblich; in beiden Fällen ist nichts Drittes möglich.) So stellt das disjunktive Urtheil die Gegensätze, zugleich sie ausschließend und sie einigend, neben einander hin: indem sie sich nämlich ausschließen, ergänzen und vervollständigen sie sich zum ganzen, erschöpften A. Daher bietet sich die Disjunktion unmittelbar unter einem doppelten Gesichtspunkte: die Glieder des Gegensatzes schließen sich aus, aber zusammen schließen sie sich auch von jedem andern ab: und dieser Moment — der erschöpften Totalität in den Bestimmungen des Subjektsbegriffes ist die eigentliche Wahrheit des disjunktiven Urtheils: — was sich zum Verhältniß der Wechselwirkung entwickeln wird, indem die disjunktiven Prädikate B und C, als sich ausschließende, nur in Bezug auf einander gedacht werden können.

Indem aber das disjunktive Urtheil als die innere Ergänzung und Erweiterung des kategorischen und hypothetischen Urtheils anzusehen ist, kann es auch in beiden Formen ausgedrückt werden: entweder nämlich die Copula bleibt

wie im kategorischen Urtheile, nur theilt sich das Prädikat in die Disjunktion; oder die Copula wird zum hypothetischen Urtheile entwickelt, was in jedem wahrhaft disjunktiven Urtheile geschehen kann, indem ein schlechthin allgemeines Begriffsverhältniß darin ausgedrückt ist. (Wenn A ist, so ist es entweder B oder C. — Gewöhnlich wird dieser doppelte Ausdruck des disjunktiven Urtheils in der Logik nicht angeführt; indeß kann er an sich keine Unterscheidung im Urtheile begründen, weil das Begriffsverhältniß überhaupt in demselben auf kategorische oder hypothetische Weise, d. h. minder oder mehr entwickelt — ausgedrückt werden kann.)

95.

Indem sich jedoch als die eigentliche Wahrheit der Disjunktion ergeben (§. 94, 3.), daß sie eine sich zur Totalität ergänzende sei, oder daß ihre Bestimmungen darin erschöpft werden, so verleiht dies der Urtheilsform noch eine höhere Bedeutung. Wenn A nur B oder C sein kann, so sind diese darin als in ihrer Einheit umfaßt, und der Ausdruck: A ist entweder B oder C, verwandelt sich in die wahrere Bezeichnung: A ist sowohl B als C; d. h. in dem Umfange seines Begriffes (in seiner Möglichkeit) liegt Beides, aber nur Beides. So ließen sich beide Ausdrücke folgendergestalt unterscheiden: daß jener (Entweder — Oder) die Wirklichkeit des A bezeichnet, wo es dann freilich nur Eines von Beiden ist; dieser dagegen (Sowohl — Alsauch) den innern Begriff, die innere Möglichkeit ausdrückt, in welche sich A theilen kann. A wird darin als die Einheit von B und C erkannt, als die Macht sich in einer von diesen Richtungen zu offenbaren, während sie an sich selbst noch keine von beiden ist, oder von keiner für sich erschöpft werden kann; — ein Ver-

hältniß, das sich zu dem der Indifferenz oder Identität von Gegensätzen entwickeln wird. (In der Disjunktion wird demnach eine höhere Einheit gesetzt, welche ihre Gegensätze umfaßt, und in ihnen sich verwirklicht, zugleich aber in keinem derselben ausschließend ist, vielmehr als das Einsbleibende oder Indifferente über ihnen schwebt. Und dieser Fortschritt von dem scharf ausschließenden Entweder — Oder zum Sowohl — Als auch, wie er sich hier schon in der Sphäre des Urtheils ankündigt, möchte überhaupt einer der bedeutendsten für die gesammte Philosophie sein, weil dadurch angedeutet ist, daß es im Wesen des Gegensatzes liegt, aus sich selbst in eine höhere Einheit desselben überzugehen.)

96.

So sucht auch das disjunktive Urtheil noch einen höhern Ausdruck, welcher jetzt gefunden werden müßte. Zunächst substituirte sich ihm die Formel: A ist sowohl B als C, indem A darin als das sich indifferent verhaltende bezeichnet werden sollte. Dieser Ausdruck ist aber eigentlich falsch für die Bezeichnung der Indifferenz, indem A als seiendes nur sein kann entweder B oder C (§. 94.), wodurch wir über das disjunktive Urtheil nicht hinausgekommen wären. Dagegen würde diese Indifferenz, welche ja eben die Möglichkeit von B und C ist, vollständig ausgedrückt in der Formel: A kann B oder C sein, d. h. es ist an sich keins von beiden, wird überhaupt gar nicht als wirklich, sondern nur seinem Begriffe nach betrachtet; so aber umfaßt es Beides in sich: der innere Reichthum, die Fülle der in ihm enthaltenen Differenzen und Gegensätze kommt darin zu ihrem wahren Ausdrucke. — Die nächste Form für das disjunktive Urtheil, in welchem zugleich auch

seine eigentliche Bedeutung zum Bewußtsein kommt, ist demnach das problematische Urtheil, worin jedoch sich eine ganz neue Sphäre des Urtheilens ankündigt.

97.

Dadurch nämlich, daß hier ins Auge gefaßt wird, was A zufolge seines Begriffes überhaupt sein kann, was für Prädikate also seinem Wesen angemessen sind, entsteht der völlig neue Gesichtspunkt der Beurtheilung, daß das Prädikat als aus der Beschaffenheit des Subjektsbegriffes hervorgehend, oder nach ihr sich richtend (ihr angemessen) nachgewiesen werde. — Das problematische Urtheil schließt nämlich die Behauptung in sich: daß A, je nachdem es beschaffen, B oder C sein kann, daß also sein B- oder C-sein (sein Prädikat) sich wesentlich zu richten habe nach der Beschaffenheit des im Subjekte ausgedrückten Begriffes: (A als solches ist B oder C.) Der neue Gesichtspunkt des Urtheilens ist also der: daß das Prädikat durch die Beschaffenheit des Subjekts begründet erscheine. (Das Urtheilen wendet sich hierdurch aus dem unmittelbaren als Eins Setzen von Subjekt und Prädikat, bei welchem es in der Urtheilssphäre der Allgemeinheit verblieb, der innern Begründung jener Einheit zu, — welche Begründung freilich erst in der Form des Schlusses sich vollenden kann, wodurch also dieses Urtheilen von Neuem in den Schluß hinübertreibt. Das Urtheil greift nämlich hier überhaupt die qualitative Seite (das Solches-sein) am Subjekte auf, und sucht daraus das Prädikat zu entwickeln. Im kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urtheil nämlich wurden Subjekt und Prädikat zwar als schlechthin Eins gesetzt, ihre absolute Verbindung behauptet, aber diese Behauptung nicht

gerechtfertigt oder nachgewiesen aus der Beschaffenheit des Begriffes selbst. — Hier dagegen wird es darauf ankommen, Prädikate zu finden, welche sich als dem Subjekte, weil es also beschaffen, angemessene ankündigen, die also durch das Subjekt, als solches, begründet werden. Der Mensch, je nachdem er gestaltet, kann schön sein oder häßlich: aber gerade seine Beschaffenheit in dieser Hinsicht, wird der Grund sein, ihm jenes oder dieses Prädikat beizulegen. Wir nennen daher die neue Urtheilssphäre die der Begründung, indem über die bloß behauptete Allgemeinheit hinausgegangen, und diese selbst nach ihrem innern Grunde erkannt werden soll.

IV. Die Urtheilsformen der Begründung.

98.

Das gemeinschaftliche Princip dieser Sphäre spricht die Formel aus: A als solches (= x) setzt B. Das Prädikat muß im Begriffe des Subjekts schon liegen, nicht mehr bloß auf dasselbe überhaupt nur bezogen werden; und das Resultat des Urtheils wäre hier: „daß das Prädikat als der Beschaffenheit des Subjekts entsprechend, d. h. aus ihr hervorgehend und durch sie begründet, erkannt werde. (Selbst an Urtheilen empirischer Art, wie z. B.: Eine Uhr, die weder vorläuft noch nachbleibt, zeigt die wahre Zeit; — ein Kleidungsstück, das überall dem Körper sich anschmiegt, ist passend, — läßt sich der eigenthümliche Charakter dieses Urtheilens zeigen. Es drückt eben aus, was man in der Regel vorzugsweise die Beurtheilung einer Sache nennt. Sie soll ihrer wahren Beschaf-

fenheit nach charakterisirt und zufolge derselben ihr das angemessene Prädikat beigelegt werden.)

Zunächst zeigte sich nun, wie das disjunktive Urtheil ins problematische überging (§. 96.); hier ist daher nur noch zu entwickeln, inwiefern letzteres als die unterste Stufe des Urtheilens der Begründung zu betrachten sei.

99.

Die Formel: A ist entweder B oder C, heißt nach ihrer innern Bedeutung vielmehr: im Begriffe — der Möglichkeit — von A liegt gleicher Weise Beides; A kann B oder C sein. Dieses „Kann“, die Möglichkeit seiner Bestimmung wird sich aber nur richten nach der fernern Beschaffenheit von A. Je nachdem sich dieses näher verhält, kann es B, aber auch C sein. Dies wird überhaupt angekündigt; unentschieden aber gelassen, wie A denn nun wirklich beschaffen sei. Somit ist

1) das problematische Urtheil das erste in dieser Sphäre: A, je nachdem es ist, kann B oder C sein. Warum muß hier noch bei der reinen Möglichkeit stehen geblieben werden? Weil das Subjekt, aus dessen Beschaffenheit überhaupt in dieser Sphäre das Prädikat gefolgert werden soll, hier unbestimmt gelassen ist. Der Begriff im Subjekte wird noch in der ganzen Breite seiner möglichen Beziehungen, in seiner abstrakten Unbestimmtheit festgehalten; weshalb das Prädikat auch nur ein unbestimmtes, den möglichen Fällen, die im A liegen, angemessenes sein kann. Es ist daher nur als der Anfang des Urtheilens der Begründung anzusehen, weil überhaupt zwar zuerst auf die innere Beschaffenheit des Subjekts geachtet wird, um daraus das Prädikat zu bestimmen, diese Beschaffenheit selbst aber ausdrücklich als

unbestimmt bezeichnet ist. So muß sich das Urtheilen ferner aus der bloßen Möglichkeit zur Entschiedenheit des Bestimmens forttreiben: dies in den folgenden Urtheilsformen.

100.

Das zunächst an's problematische gränzende Urtheil wird daher den unbestimmt bleibenden Begriff des Subjekts überhaupt fixiren, zum durchaus bestimmten machen müssen:

2) das assertorische Urtheil: A, als dies bestimmte = x, ist B. Die Möglichkeit der Fälle, welche bei diesem Begriff Statt finden können, der ganze Umfang seiner Beschaffenheiten ist hier auf eine bestimmte eingeschränkt; und nach der angegebenen Bestimmtheit des Subjekts richtet sich das Prädikat: (die Handlung, oder bezeichnender: eine Handlung, so und so beschaffen, ist tugendhaft. Der Mensch — als frei — oder: ein freies Wesen ist zurechnungsfähig. Der Mond kehrt der Erde nur die Eine Seite zu.) Alles dies sind assertorische Urtheile, nicht bloß positive (vgl. §. 85, 1.), weil überall das Prädikat aus der angedeuteten oder behaupteten Beschaffenheit des Subjektes fließt. (Das positive Urtheil: die Rose ist roth, würde daher nur dann zum assertorischen werden, wenn darin aus der bestimmten Beschaffenheit dieser Blume ihre Farbe hergeleitet werden sollte, was offenbar in jedem Sinne eine unhaltbare Gedankenfolge bliebe.) Näher verwandt mit dieser Sphäre des Urtheilens sind dagegen die Urtheilsformen der Zusammenfassung und der Allgemeinheit, namentlich die universellen und kategorischen. Diese können wirklich den Werth eines assertorischen oder sogar apodiktischen Urtheils haben; aber dieser Werth, und die wahre Bedeutung der Synthesis zwischen Subjekt und

Prädikat wird im Urtheile selbst nicht ersichtlich. In den Urtheilen: alle Körper sind schwer; und: in jedem Dreiecke sind die drei Winkel gleich 2 rechten: werden zwar Prädikate aufgestellt, welche allgemein von ihren Subjekten gelten, die aber aus der Beschaffenheit derselben sich nicht unmittelbar begründen lassen. Im assertorischen und apodiktischen Urtheil verengt oder vertieft sich dagegen das Urtheilen dahin, daß die Prädikate nur als dem Subjekte entsprechend gewählt werden müssen. Und diese Beziehung, das Bewußtsein, daß das Prädikat aus der bestimmten Beschaffenheit des Subjekts hervorgeht und dasselbe dem gemäß charakterisirt, — dies allein macht den Unterschied dieser Urtheilsform von den vorhergehenden.

101.

Das assertorische Urtheil bezeichnet, nach der gewöhnlichen Behauptung, die Wirklichkeit oder Realität eines Gedankens, so wie das problematische die bloße Möglichkeit, das apodiktische die Nothwendigkeit einer Gedankenverbindung ausdrücken soll: endlich wird die ganze Urtheilssphäre der Begründung unter dem gemeinschaftlichen Gesichtspunkte der Modalität, oder des Verhältnisses des Gedachten zum Denkenden aufgeführt. Alle diese Bestimmungen sind richtig, aber sie bleiben zu allgemein, indem sie unterlassen, gerade das Charakteristische dieses Verhältnisses aufzuführen. Was nämlich zuerst die Modalität betrifft, so ist diese eine ganz allgemeine, alle Urtheilsformen insgesammt umfassende Bestimmung: jedes vollzogene Urtheil drückt ein besonderes Verhältniß des Denkenden zum Gedachten aus, und so sind alle Urtheilsformen nur bestimmte Modi-

fikationen der Modalität *). Näher jedoch spricht nicht bloß das assertorische Urtheil die Wirklichkeit oder Realität eines Gedankenverhältnisses, das apodiktische die Nothwendigkeit eines solchen aus; sondern gleichwie das positive und negative, das singuläre, particuläre und universelle Urtheil nur so oder anders bestimmte Assertionen sind, so bezeichnet das kategorische, hypothetische und disjunktive durchaus nothwendige Gedankenverbindungen. Und der Charakter der Ungewißheit und Unsicherheit (der Problematicität) eines Begriffsverhältnisses geht eigentlich ebenso durch alle Urtheilsformen hindurch, welche mit dem Charakter der Zufälligkeit behaftet sind, ohne daher bloß auf das problematische Urtheil eingeschränkt zu sein, indem vielmehr eine Menge Urtheile innerlich bloß problematischer Natur sind, ohne dies in ihrer Form freilich zur Schau zu tragen. Und durch die letzte Betrachtung werden wir auf die wahre Beschaffenheit dieses Verhältnisses geleitet. Was in den andern Logiken Modalität heißt, und was wir als die Urtheilssphäre der Begründung bezeichnen, hat darin seine Bedeutung, daß hier zum ersten Male deutlich und ausdrücklich zum Bewußtsein kommt, was auf den vorhergehenden Urtheilsstufen noch unbewußt oder halbbewußt im Hintergrunde blieb: ob nämlich das Begriffsverhältniß von Subjekt und Prädikat als problematisches, wirkliches oder nothwendiges Gültigkeit habe. Indem es nämlich hier auf die Begründung des Prädikates aus der Beschaffenheit des Subjektes ankommt, ist auch der Ausdruck des Urtheils darnach geartet, ob jene Beschaffenheit hinlänglich bestimmt sei, um ein möglicher Weise, oder wirklich,

*) Man vergleiche auch, was Bachmann (System der Logik, S. 121. §. 79.) gründlich darüber ausgeführt hat.

oder nothwendig ihm zukommendes Prädikat daraus zu folgern. Und dies ist der Grund, warum wir nicht (mit Bachmann) jene Urtheilsformen als die allgemeinsten voranstellen, vielmehr sie als die höchste Entwicklung und Ausbildung des Urtheilens an das Ende bringen, weil sie, eine Begründung oder Folgerung des Prädikats aus der Beschaffenheit des Subjekts versuchend, damit schon auf das entwickelte Verhältniß des Begründens, den Schluß, hinüberdeuten.

102.

Und so ist denn das assertorische Urtheil nicht nur als der Ausdruck der Wirklichkeit überhaupt, sondern eines aus der bloßen Möglichkeit und Unbestimmtheit zur Bestimmtheit fortgeführten Gedankens anzusehen. Es ist Urtheilsform der bestimmten, d. h. der aus der Möglichkeit hervorgehenden, und ihre vorige Unbestimmtheit abstreifenden Wirklichkeit. Ein wahres assertorisches Urtheil bezieht sich immer auf vorausgegangene Problematicitäten, und schließt diese zur innern Bestimmtheit ab: nur der bestimmte Begriff ist der wirkliche, so daß der Fortschritt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit dem gleich ist von der Unbestimmtheit (dem Abstrakt-Allgemeinen) zur Bestimmtheit, — ein Verhältniß, dessen wichtige Bedeutung die späteren Betrachtungen uns noch näher rücken werden. (Das Abstrakte enthält nur noch die vielgestaltige Möglichkeit eines Gedankens, nicht wie er in sich wirklich bestimmt ist, noch weniger, wie er auf einzig mögliche — apodiktische — Weise bestimmt werden muß; und so läßt sich das in bloßen Abstraktionen verharrende Philosophiren recht eigentlich das problematische nennen: es bleibt bei den ersten Möglichkeiten des Wirklichen stehen, welche gerade am Leich-

testen zu erkennen, so wie an sich wahr sind, in der gesammten Theorie aber dadurch falsch werden, inwiefern man mit ihnen den Begriff schon erschöpft, wirklich bestimmt zu haben meint. So wenn Gott unter der Form des abstrakt Ewigen oder Unendlichen gedacht wird, ist damit allerdings vorläufig eine richtige Grundlage fernern Bestimmens angegeben; aber es bleibt hier problematisch, wie der Gedanke weiter bestimmt werden soll, und so wird jener Begriff, weil durch seine Abstraktion ungenügend, eben darum auch falsch, insofern er für den ganzen, erschöpfenden gehalten wird. Vgl. §. 210. Ende.)

103.

Indem aber das assertorische Urtheil, aus der noch unbestimmten Möglichkeit zur Wirklichkeit sich hervorarbeitend, ausdrücklich festsetzt, was von dem Subjekte, zufolge seiner Beschaffenheit wirklich zu prädiciren sei; so liegt darin eigentlich schon mehr, als in der Form dieses Urtheils ausgedrückt wird; und diese noch nicht abgestreifte Unzulänglichkeit macht seinen Übergang in eine höhere Form aus. Einem Begriffe, welchem zufolge seiner Bestimmtheit ein Prädikat beigelegt wird, kommt dies nicht bloß zufälliger Weise, sondern als ein nothwendiges und allgemeines zu: es ist nicht bloß sein wirkliches, sondern zugleich sein nothwendiges Prädikat. (Der rechte Begriff der Wirklichkeit streift in ihr jede Zufälligkeit ab.) Jedem rechten assertorischen Urtheil muß also eine apodiktische Wahrheit zu Grunde liegen, sonst kann es selbst nicht zu einer wahren Assertion kommen: — ein nicht minder wichtiges Verhältniß, als das eben entwickelte (§. 102.) zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit war. So

ist in der früher aufgeführten Assertion: der Mond wendet der Erde nur die Eine Seite zu, ein Prädikat enthalten, das aus der bestimmten Beschaffenheit des Mondes hervorgeht, diesem also nothwendig zukommt. — Die bloße Assertion ist daher vielmehr zum Ausdrucke der nothwendigen Begründung (ἀπόδειξις nach der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes — Entwicklung, Aufweisung des Grundes) oder

3) zum apodiktischen Urtheile zu erheben. A als x seiend, ist nothwendig B. Der Charakter von A, x zu sein, ist der im Urtheile selbst bezeichnete Grund, daß ihm das Prädikat B nothwendig und in allen Fällen zukommt. Es ist nicht überhaupt bloß eine Synthesis zwischen Subjekt und Prädikat behauptet, wie in den Urtheilsformen der Allgemeinheit (§§. 92—94.), sondern auch die Begründung dieser Synthesis in der Begriffsbestimmtheit des Subjektes (= x) vollzogen. „Der Mensch, als freies Wesen (d. h. weil er frei ist), ist schlechthin zurechnungsfähig." — „Der Mond, als Trabant der Erde (d. h. als nicht selbstständig um die eigene Axe rotirend) kann der Erde nur Eine Seite zukehren." — „Eine solche Handlung, ein solcher Mensch (d. h. weil er ein solcher ist), ist nothwendig tugendhaft zu nennen": — durch welche eingeschobenen Entwicklungen freilich schon darauf gedeutet wird, daß die Begründung, wie sie das apodiktische Urtheil enthält, eigentlich nicht mehr in die einfache Form eines Urtheils gebracht werden kann, sondern zu ihrer Ausführung die Form des Schlusses nöthig macht, daß demnach das apodiktische Urtheil seiner wahren Bedeutung nach nur ein unentwickelter Schluß ist.

104.

Somit ist das apodiktische Urtheil nicht nur der höchste Ausdruck der Urtheilsformen der Begründung, sondern überhaupt das höchste Ziel der gesammten Urtheils-Entwicklung, dasjenige, worin die ganze Bedeutung dieser Sphäre erreicht ist. (Vgl. §§. 83. 84.) Im apodiktischen Urtheile wird nämlich einem bestimmten Begriffe, eben dieser Bestimmtheit wegen, ein anderer Begriff als das absolut, und schlechthin gemeingültig ihm zukommende beigelegt. Die Bestimmtheit als solche zeigt sich als die Bewährung eines Allgemeinen, indem beide in dem Subjekte und zufolge seiner Beschaffenheit als schlechthin Eins begriffen werden. Die Copula des Urtheils hat in diesem als Eins Begreifen, zum ersten Male ihre volle und ganze Wahrheit erhalten: sie ist wirklich das Band zwischen dem Allgemeinen und Concreten durch die bestimmte Beschaffenheit des letztern hindurch; und die innere Bedeutung der ganzen Denkfunktion ist erreicht, das Einzelne, Concrete in seiner zufälligen, isolirten Existenz ganz verschwinden zu lassen, und als die Bewährung, Äusserung, Selbstgestaltung eines Allgemeinen zu erkennen. („Eine Handlung, ein Mensch, weil so beschaffen, ist tugendhaft": — hier wird nachgewiesen, wie dem bestimmten Begriffe, als solchem eben, das allgemeine Prädikat: tugendhaft zukommen müsse, wie also an jener Handlung, jenem Menschen sich der Allgemeinbegriff der Tugend auf eine besondere Weise bewährt. Das Einzelne: — jede solche Handlung, jeder solche Mensch — wird zusammengefaßt und subsumirt unter eine Allgemeinheit, deren Darstellung und Manifestation auf eine besondere Weise jenes ist. Ebenso verhält es sich in dem scheinbar ferner liegenden Urtheile: „der Mond, als Trabant, kann der Erde nur die Eine Seite zukehren."

Auch hier wird der „Mond" nur gefaßt und nachgewiesen als besondere Bewährung einer Eigenschaft, welche ihm zufolge seines allgemeinen Charakters als Trabant schlechthin zukommt: er ist nur ein besonderer Trabant, und demzufolge kommen ihm eben die allgemeinen Eigenschaften eines solchen auf eine besondere Weise zu: daß er nämlich, wie in jenem Urtheile ausgedrückt ist, der Erde sich zukehrt, daß er besondere Umlaufszeit hat, u. s. f. Alles dies liegt angedeutet im apodiktischen Urtheil, wiewohl es eben dadurch wie von selbst zu seiner entwickeltern Darstellung im Schlusse sich hindrängt.)

105.

Wir fassen, an einen der bedeutendsten Wendepunkte gelangt, die bisherige Untersuchung in ihren Hauptmomenten zusammen.

Wir bezeichneten das Denken in seiner abstraktesten Bedeutung als das Überwinden des Endlichen und Zufälligen, um darin nur das Ewige, als das wahrhaft Wirkliche, und seine Wahrheit zu erkennen. (§. 69. 70.) Es ist der Vernichtungsproceß des Endlichen als solchen, und unbewußt wie bewußt, — im Einzelnen der Erkenntniß, wie in der Vollendung derselben (durch Philosophie) ist dies das einzige Ziel alles Denkens, und da das Denken einziges Princip, das schlechthin Gegenwärtige alles Bewußtseins ist (§. 84.), das einzige Ziel der Entwicklung des Bewußtseins überhaupt.

In diesem Processe ist nun der Begriff der erste Moment: er sucht zunächst das Zufällige und Wandelbare

der unmittelbaren Erscheinung abzustreifen, und das Ewige, wenigstens in der Form des äußerlich Allgemeinen, festzuhalten: dies erwirbt er sich durch Abstraktion. Aber je weiter er abstrahirt, desto leerer, äußerlicher wird ihm seine Allgemeinheit; denn er hat in dem Allgemeinen des Begriffes nicht zugleich die Idee, die erfüllte Allgemeinheit erkannt. (§§. 71. ff. 82.) Dieser Verlust muß durch den weitern Proceß des Denkens ersetzt, die Besonderheit, die Seite des Concreten, am Begriffe gerettet werden. Der Moment des Begriffes — das Begriffebilden — bedarf daher einer ergänzenden, seine Einseitigkeit ausfüllenden Thätigkeit des Denkens.

Dies ist das Urtheil, der zweite Moment desselben. Es faßt die besondern Bestimmungen am Allgemeinbegriffe, und vereinigt (subsumirt) sie in ihm, d. h. es hebt die Besonderheit, als etwas an sich Seiendes, gänzlich auf, und erklärt die Allgemeinheit als das wahrhafte Sein im Besondern. Das Urtheil also ist das zweite Glied in diesem Vernichtungsprocesse des Endlichen; es negirt das Ansichsein desselben, indem sich vielmehr darin ein Höheres, Allgemeines, sich an ihm besondernd, ausspricht. Die höchste, somit einzig seiner Bedeutung entsprechende Form des Urtheils ist daher das apodiktische: der bestimmte Begriff wird darin nachgewiesen als die Bewährung (die Verwirklichung, concrete Selbstgestaltung) eines höhern Allgemeinen in ihm.

106.

Hier muß nun die schon früher vorläufig angeregte Betrachtung (§. 83.) näher erwogen werden, daß in jenem Verhältnisse des Concreten zum Allgemeinen selbst etwas Schwankendes und Unentwickeltes liegt: die Seite des Con-

creten repräsentirte nämlich im Urtheile bald das Besondere, den *bestimmten* Begriff, bald das Einzelne, *Individuelle*, ohne daß Beides deutlich von einander und vom Allgemeinen unterschieden worden, und somit ein Verhältniß von *drei Gliedern* eingetreten wäre. Noch mehr aber liegen schon im apodiktischen Urtheile diese drei Glieder nur noch unentwickelt neben einander; und wir haben sie bloß ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, um eine ganz neue Form des Denkens — den *dritten* Moment desselben — den *Schluß*, hervorgehen zu sehn. In dem Urtheil: „Eine Handlung, so beschaffen, ist schlechthin tugendhaft", — wird im Subjekt ein Einzelnes von bestimmter Art (= S) aufgestellt; — (*eine* Handlung, oder *Handlungen* von solcher Beschaffenheit) — : diese Bestimmtheit wird sodann noch ausdrücklich bezeichnet, d. h. der *bestimmte* Begriff von S hervorgehoben (= M), und dadurch endlich das Prädikat (= P) als schlechthin S zukommend, *begründet*. Darin ist aber eben die Bedeutung des *Schlusses* gefunden, in welchem, verglichen mit dem zweigegliederten Urtheil (S = P), die *Seite* des *Concreten* zerlegt und entwickelt wird in den *bestimmten Begriff* und seine *einzelne* Wirklichkeit, woraus denn das Urtheil selbst sich in den dreigegliederten Schluß verwandelt hat. Eine Einzelnheit (S) wird nach ihrer bestimmten Beschaffenheit (M) charakterisirt, oder: ein bestimmter Begriff (M) aufgewiesen, zugleich aber an seiner Wirklichkeit (S) bewährt: jenem M zufolge aber diesem S eine Eigenschaft = P zugeschrieben, welche dem Begriffe M schlechthin allgemein zukommt. Der Mond (S), *als Trabant* (M), hat die *allgemeine* Eigenschaft der Trabanten (P), seinen Planeten nur Eine Seite zuzukehren: — was sich sogleich in die ausdrückliche Form eines katego-

rischen Schlusses auflösen läßt: Alle Trabanten kehren rc.; nun ist der Mond Trabant der Erde; Also rc.

Der Schluß ist demnach nichts Anderes, als das durch ein neues Zwischenglied, welches die Bestimmtheit des Subjekts hervorhebt, vermittelte Urtheil. Seine innere Entwicklung und seine verschiedenen Formen werden also ganz der des Urtheils entsprechen.

Dritte Stufe.

Der Schluß.

107.

Die allgemeine Bedeutung des Schlusses ist schon angegeben; es bedarf hier nur noch, daraus seine nähere Formation herzuleiten. Seine drei Glieder sollen sich wie Einzelnes, Besonderes und Allgemeines zu einander verhalten, und zwar in dem bestimmten Verhältniß, daß das Besondere die Vermittlung sei, um das Einzelne dem Allgemeinen zu subsumiren. (Also soll es sich verhalten, sagen wir; indem sich gleicher Weise hier, wie im Urtheile, finden wird, daß ein wirklicher Schluß, ein wahres Schlußresultat nur innerhalb einer Entwicklung sich ergeben kann, und daß es ebenso ungenügende, äußerliche, bloß formelle Schlußformationen, wie Urtheile giebt.)

Das Einzelne daher und das Allgemeine sind die beiden Gegensätze (extrema) im Schlusse, welche durch das Besondere vermittelt und als Eins gesetzt werden sollen, und in dieser Vereinigung besteht überhaupt das Resultat des Schlusses, wenn er seine wahre Bedeutung erreicht hat. Der ganze Schlußproceß kann daher auch ein vermitteltes, also doppeltes Subsumiren genannt werden: (S=M; M=P; also auch S=P; nach dem abstrak-

ten Ausdrucke, der unter den Schlußformen selbst noch vorkommen wird, daß nämlich zwei Begriffe, einem dritten gleich, auch unter einander gleich sind.) Ein Prädikat (P) nämlich, welches einem bestimmten Begriffe (M) beizulegen ist, kommt schlechthin auch allem Einzelnen (S) zu, welches in jenem Begriffe befaßt ist. Dem Cajus (S) als Menschen (M) kommt auch schlechthin die allgemeine Eigenschaft des Menschen — die Sterblichkeit (P) zu.

108.

Aus diesem innern Verhältnisse der Glieder ist sofort die äußere Formation des Schlusses herzuleiten. Zu jedem Schlusse gehören hiernach nämlich drei Glieder:

1) Ein Einzelnes (=S) oder ein bestimmter Begriff, der durch einen andern (leitenden) Mittelbegriff hindurch einem höhern subsumirt wird: oder nach dem Ausdruck der gewöhnlichen Logik, welche nur äußerlicher dasselbe bezeichnet: Etwas, worüber geschlossen, d. h. worüber aus einem Grunde ein Urtheil hergeleitet werden soll: — das sogenannte Vorderglied des Schlusses.

2) Der Begriff (=M), welcher die Bestimmtheit des ersten Gliedes näher hervorhebt, und so die Subsumtion desselben unter das dritte vermittelt und begründet; oder: der Begriff, welcher den Schluß über das erste Glied leitet, der Grund, woraus das neue Urtheil (in der conclusio) gefolgert wird: — der Mittelbegriff (medius terminus).

3) Der Begriff (=P), welchem, als dem Allgemeinen, der Mittelbegriff schlechthin subsumirt wird, das Hinterglied des Schlusses.

Und der Verlauf des Schlusses selbst müßte hiernach der Gestalt einhergehen: daß zwei Subsumtionen als schon vollzogen vorausgesetzt werden, aus welchen sich die dritte als das Schlußresultat ergiebt: nämlich

1) daß das Mittelglied M unter das Hinterglied P zu subsumiren sei: — die propositio major;

2) daß ebenso das Vorderglied (S) unter das Mittelglied (M) subsumirt werden müsse: — die propositio minor: beides die (propositiones praemissae) Prämissen genannt: — woraus

3) als Schlußsatz (conclusio) der Satz gefolgert wird: daß also auch das Vorderglied (S) unter das Hinterglied (P) zu subsumiren sei. — Dies giebt, zur ausdrücklichen Form des Urtheils entwickelt, das Verhältniß zweier vorausgesetzten Urtheile, aus welchem ein drittes gefolgert wird. — Das erste Urtheil — die major — drückt immer ein schlechthin allgemeines Begriffsverhältniß aus, weshalb auch die Bezeichnung desselben als major (weil der erste Satz logisch von größerem Umfang sein muß als der zweite) richtig und treffend ist. Das zweite — die minor — drückt die Beziehung eines Einzelnen auf den Einen jener Begriffe aus, durch welchen das Einzelne selbst bestimmt, charakterisirt wird, und welcher so, im Schlußsatze, die Vermittlung hervorbringt, daß das Einzelne nun auch mit dem andern Begriffe, dem Allgemeinen, zu vereinigen ist.

Anmerkung. Es wird bei der folgenden Darstellung der Schlußformen Keinem der Einfluß entgehen, den Hegel's Wissenschaft der Logik, überhaupt die von ihm zuerst zur Anerkenntniß gebrachte spekulative Methode auf dieselbe geübt hat. In der bisherigen Logik wur-

den die Urtheils- und Schlußformen als fertige, gesonderte neben einander hingestellt; der Inhalt des Denkens, der hiernach nun gleichfalls als etwas Äußerliches, erst dazu Kommendes angesehen wurde, — woraus der für die gewöhnliche Logik charakteristische Gegensatz von Inhalt und Form entstand, — konnte in diese oder in jene der bereit stehenden Formen eintreten, und die Erschöpfung dieser möglichen Formen, ihre gegenseitige Reduktion und Verwandlung durch Umstellen der Glieder u. s. w. machte die Aufgabe der Logik aus. Hier sind diese verschiedenen Formen, so wie die ganze bisher nur äußerliche Eintheilung in Begriff, Urtheil und Schluß, selbst nur die sich vollendende Entwicklung des Denkens in sich selbst: Begriff, Urtheil und Schluß im Allgemeinen, wie in ihren einzelnen Formen, ist schlechthin Eins, das Denken selbst, wie es seinen Inhalt, der nun gleichfalls nicht ein anderer, erst dazukommender ist, immer tiefer durchdringend und schärfer entwickelnd, darin ihm seine Form gewinnt. Die Stufen dieser Entwicklung sind Begriff, Urtheil und Schluß, die innern Übergänge und Momente die einzelnen Urtheils- und Schlußformen; deren abstraktester Ausdruck sich in den Kategorien ergeben wird, welche demnach gleichsam die Stadien und Abstufungen dieser Denkentwicklung bezeichnen.

I. Die Schlußformen der Unmittelbarkeit.

109.

Auch der Schluß wird, ebenso wie das Urtheil (§. 85. ff.), zunächst nur im Elemente des Unmittelbargegebenen in Ausübung kommen können; und wie in

der Sphäre des Urtheils die Formen der Unmittelbarkeit sich uns als die untersten und ungenügendsten erwiesen, aus welchen sich das Urtheil zu seiner wahren Bedeutung erst zu entwickeln hat; so muß es sich auch in der Sphäre des Schlusses verhalten.

1) Er beginnt mit dem zufällig Einzelnen, wie es ihm gegeben ist, macht dies zum Subjekte eines Urtheils (= S), und läßt seinen eigenen Verlauf darin bestehen, aus einer gleichfalls im Subjekte gegebenen Eigenschaft (= M) irgend eine andere Eigenschaft oder Begriffsbeziehung (= P) herzuleiten, wodurch also über das bloß Gegebene an ihm hinausgegangen wird. Dies ist es, was den Schluß der Unmittelbarkeit von dem Urtheil der Unmittelbarkeit unterscheidet; das letztere bleibt im Prädikate lediglich bei dem Gegebenen stehen (§. 85, 1.), und so enthält es immer wenigstens eine faktische Wahrheit: (dem Urtheile: das Blatt ist grün, bleibt wenigstens für eine gewisse Zeit seine Geltung.) — Der Schluß dagegen schreitet seiner Bedeutung nach hinaus über den Bereich des Gegebenen; es soll aus ihm ein neuer Gedanke gefolgert, also die Erkenntniß des Gegenstandes über das Gegebene hinaus erweitert werden. Es ist der Verlauf dieses Schlusses, aus der zufällig gegebenen oder nicht gegebenen Eigenschaft eines Dinges eine andere an ihm zu folgern oder ihm abzusprechen. Somit ist er der positive Schluß der Unmittelbarkeit zu nennen, entsprechend der analogen Form des Urtheils in derselben Sphäre, worin zugleich der gewöhnlichste und scheinbar leichteste Schluß bezeichnet ist, so lange das Denken sich noch im Elemente des Zufälligen bewegt. (Cajus = S ist wohlgewachsen = M; drum paßt er zum Soldaten, oder: drum wird er in der

Welt sein Glück machen; — oder mit welcher andern Folgerung man sonst noch nach der zufälligen Richtung des Denkens P durch M bestimmen will.)

110.

Aber hierin liegt gerade das Gebrechen, was diese ganze Schlußweise aufhebt, indem sie, an sich theils zufällig, theils noch mit Willkührlichkeit behaftet, trotz ihrer fehlerfreien äußern Form, doch innerlich falsch werden kann. — Zuerst nämlich steht das Prädikat, welches hier zum medius terminus des Schlusses gemacht worden, in einem nur zufälligen Verhältnisse zu seinem Subjekte: es ist, formell gefaßt, ein positives oder negatives Urtheil der Unmittelbarkeit, und somit allen den Mängeln ausgesetzt, welche an diesem nachgewiesen worden; — jede Bejahung geht ebenso über in ihre eigene Negation, als sie an den andern, gleichfalls dem Subjekte zukommenden Eigenschaften schon ihre Negation hat, d. h. durch sie modificirt wird u. s. w. (Vgl. §§. 85. 86.) Ferner ist gerade dies Prädikat von S gewählt worden, während statt dessen eben so gut andere Eigenschaften an ihm hätten hervorgehoben werden können, um medius terminus eines Schlusses zu werden; wo zunächst schon das Willkührliche, bloß Beliebige und Subjektive an der ganzen Denkoperation hervortritt.

Aus diesen zufälligen, modificirbaren, mithin durchaus bedingten und vieldeutigen Prädikate (M) wird endlich ein neues Prädikat (P) bejahend oder verneinend gefolgert. Wie aber jenes Prädikat aus der Fülle der gegebenen Eigenschaften, welche S überhaupt umschließt, gerade herausgehoben wurde; so sind offenbar auch aus diesem M mehrere P zu folgern. Hier leitet nämlich nicht

mehr das Gegebene, wie bei S = M; weil in solcher Folgerung über das Gegebene gerade hinausgegangen werden soll (§. 109.): sondern Willkühr, zufällige Geistesrichtung, und alle die Umstände, welche der gesammten persönlichen Geistesbeschaffenheit des Folgernden angehören, leiten eigentlich dabei, wenn auch unbewußt. (Die Thatsache z. B., daß Cajus wohlgewachsen, wird Jeder aus seinem Gesichtspunkte anders ansehen, und nach solchen meist versteckt bleibenden Prämissen aus derselben gar Mancherlei folgern, was, obgleich formell richtig, doch nur sehr bedingte Wahrheit haben kann.)

Ferner jedoch ist die Eigenschaft oder Thatsache an S, aus welcher die Folgerung gezogen wird, ganz vereinzelt aufgegriffen und aus ihrem bedingenden Complex mit andern Eigenschaften herausgerissen, welche gleichfalls in S gegeben sind. Aus einer andern solchen Eigenschaft nämlich kann ein neuer medius terminus gemacht und eine Folgerung gezogen werden, welche der ersten direkt widerspricht. („Es regnet jetzt, darum ist eine gute Ärnte zu erwarten" — ist unter gewissen Umständen eine richtige Folgerung, während neue, zudem noch entgegengesetzte Umstände, z. B. übermäßige Nässe oder ein austrocknender Wind, jene Erwartung doppelt paralysiren und die ganze Folgerung falsch machen können.) Und so ist es in dieser ganzen Sphäre: die zufällige Eigenschaft, welche durch den gesammten Complex anderer Bestimmungen und Eigenschaften modificirt ist, kann keine wahre und gemeingültige Folgerung begründen, weil sie in ihrer Vereinzelung selbst keine Wahrheit hat. Der Fehler ist, daß das nur unter Bedingung und nach den Umständen Richtige hier als unbedingt und allgemein richtig betrachtet wird, daß also, was durch die Form des Schlusses absolut gefordert ist, nämlich die Allgemeinheit

10

und Nothwendigkeit des darin gefolgerten Begriffsverhältnisses, durch die Beschaffenheit des Inhalts nicht geleistet werden kann.

111.

So kann der Schluß im Gebiete der Unmittelbarkeit, seiner fehlerfreien Form und Konsequenz unerachtet, dennoch falsch werden, weil sein endlicher, zufälliger Inhalt der innern Bedeutung des Schlusses durchaus nicht gewachsen ist: seine Form ist bloß die äußerliche, dem Inhalt fremde, noch nicht Eins mit dem Inhalte, d. h. ihn erzeugend, so wie ebenso sehr erzeugt durch denselben. Es ist innerlich und wahrhaft gar kein Schluß, weil die Glieder desselben nicht in dem innern Verhältniß der Begriffseinheit zu einander stehen. Zuerst ist die Eigenschaft, welche ich zum medius terminus mache, meiner Wahl oder dem Ungefähr überlassen; sodann gleichfalls die Folgerung des Hintergliedes, die wiederum eine Möglichkeit verschiedener Fälle in sich enthält, während sie durch andere termini medii und daraus gezogene Folgerungen direkt widerlegt werden kann. — Nur in diesem Gebiet und in solchem Betrachte ist jedoch die gewöhnliche Behauptung gültig: daß die Form des Schließens über die Wahrheit des in ihm Enthaltenen Nichts entscheide, wodurch denn Form und Inhalt völlig von einander getrennt, und jene, als ein bloß äußerlicher, den Inhalt nicht beherrschender oder angehender Schließformalismus, in Verachtung gerathen ist. Dahin gehört auch die Lehre der gewöhnlichen Logik, daß sie bloß die Form des Denkens anzugeben, die Richtigkeit des Inhalts aber nicht zu verbürgen im Stande sei. Sie beruht auf der in der Sphäre der Unmittelbarkeit allerdings gültigen Ansicht: daß Form und Inhalt des Den-

kens aus einander fallen und mit einander Nichts zu thun haben. Dies ist aber nur die Schuld des Denkens selber, welches, im Einzelnen, Zufälligen, Unwahren verkehrend, sich noch nicht zum eigentlichen Denken des Ewigen, Allgemeingültigen erhoben hat. So lange die Form desselben nur die äußere, nicht in den Inhalt selbst eingehende und ihn hervorrufende ist, bleibt auch die Form nicht die wahre, und der also zu Stande gebrachte Schluß ist bloß der Versuch, der ungenügende Anlauf zu einem solchen, kein wirklicher Schluß, weil das ganze Element, in dem er sich bewegt, ihm noch nicht gewachsen ist.

112.

Mit diesem Mangel, dieser innern Unwahrheit und Unangemessenheit ist nun alles endliche Erkennen und Schließen unwiderruflich behaftet. Es folgert aus dem nur zufällig — nur bedingt Wahren, d. h. es zieht daraus eine Wahrheit, die allgemein und unbedingt nothwendig sein soll, — es aber gerade deßhalb nicht ist! — („Es regnet jetzt": — dies ist wahr, aber es bleibt für uns nur zufällig wahr, weil der unendliche Complex von Ursachen, welche dies Ereigniß nothwendig herbeigeführt haben, uns verborgen ist; deßhalb aber ist es eben so sehr der unendliche Complex von möglichen Folgen, welche wieder daraus hervorgehen können; und jede Folgerung aus einem Einzelnen bleibt deßhalb vieldeutig und ungewiß.) — Fast alles Für und Wider des gewöhnlichen Behauptens und Meinens, selbst die Schlußfolgen aus einzelnen Thatsachen in den empirischen Wissenschaften bleiben mit dem Erbfehler behaftet, daß sie das nur bedingt und zufällig Wahre zum Maasstabe einer unbedingten Wahrheit machen, oder einen einseitigen, bloß particulären Gesichtspunkt über

eine Sache zum allgemeinen zu erheben suchen; daher denn jedem also geführten Räsonnement, weil es sich nur auf einzelne Gründe, auf eine zufällige Ansicht der Sache stützt, ein entgegengesetztes, auf gleichgewichtige Gründe gestütztes Räsonnement, jeder Meinung ihre Gegenmeinung mit Recht entgegentritt. Der ganze Streit der wissenschaftlichen und Lebensparteien, der Kampf von Meinungsgegensätzen aller Art beruht lediglich darauf, daß eine particuläre Wahrheit zur allgemeinen erhoben, demnach vermeintliche Allgemeinheiten, welche an sich doch nur beschränkte, einseitige Meinungen sind, einander zu wechselseitigem Widerspruche entgegengehalten werden: eine Einsicht, die ganze Büchersäle voll vermeinter Erkenntniß und Weisheit sogleich auf ihren wahren Werth zurückbringt. —

113.

Es wird die weitere Ausbildung des Schlusses in dieser Sphäre sein, jene innere Ungenugsamkeit auch äußerlich, an seiner Form, zum Bewußtsein zu bringen, — derselbe Verlauf, welcher auch am Urtheile der Unmittelbarkeit nachgewiesen wurde. Zunächst ist in der vorigen Schlußform S und M zwar nur zufällig, aber doch in zufälliger Wirklichkeit verbunden. (Es regnet jetzt wirklich; Cajus ist, der Voraussetzung nach, wirklich wohlgewachsen.) Dagegen ist das Unsichere und Zweideutige, daß auf eine so vereinzelte Thatsache ein Schluß gegründet wird; P demnach bezogen auf M und dadurch mit S vermittelt, ist dem Irrthume, der Widerlegung unterworfen. (Daß aus diesem Regen Fruchtbarkeit erfolgen werde, daß der wohlgewachsene Cajus deßhalb zum Krieger tauge, kann richtig sein oder auch nicht, je nach den übrigen Umständen

d. h. je nachdem es die weitere Erfahrung an ihm bestätigt oder widerlegt.)

Demnach muß die Verbindung von M und P selbst bewiesen, d. h. sie muß zum Resultate eines neuen Schlusses gemacht werden. Aber wir haben für diese Vermittlung nach dem äußern Verhältniß der Glieder und nach der innern Bedeutung des Schlusses keinen andern medius terminus als S selbst: S muß also gegeben sein, daß es M und P in sich vermittelt, oder daß die Verbindung von P und M an ihm (faktisch) bestätigt wird. Die Bedeutung dieses Schlusses besteht also darin: daß P dem M zugesprochen, und beide mit einander verbunden gedacht werden müssen, weil sie am Einzelnen (= S), im unmittelbaren Faktum, verbunden sind; und der Schluß verläuft nun dergestalt: daß P und M insoweit und in dem Maaße zusammengehören, als es aus ihrer Gegebenheit (Vermittlung) in S sich folgern läßt. M ist nicht an sich P, sondern nur durch das Einzelne, S, hindurch. Hier, d. h. zufälliger Weise, zeigt sich diese Verbindung; und es wird eben im Schlußsatze ausgesprochen werden müssen, daß die beiden Qualitäten M und P nicht an und durch sich selbst, sondern nur durch eine zufällige Einzelnheit verknüpft sind. (An den einzelnen Beispielen des Regens soll sich eben bewähren, daß Fruchtbarkeit daraus erfolgt.)

114.

Daraus ergeben sich folgende Prämissen der neuen Schlußform, wobei es übrigens gleichgültig ist, was zur major oder zur minor des Schlusses gemacht werde: 1) S = P; d. h. dieses Einzelne, oder — da ein einziges In-

dividuum (ein Beispiel von Fruchtbarkeit erzeugendem Regen etwa) nicht hinreichen kann, um irgend einen Schluß darauf zu gründen: — diese Einzelnen (Einige S) sind P: ein particuläres Urtheil. 2) M = S; d. h. nun bewährt sich aber B faktisch an diesen Einzelnen; folglich ist 3) M = P; d. h. also sind einige M auch P: der particuläre Schluß. Es wird darin ausgedrückt, daß die Verbindung von M und P nur in einzelnen Fällen, nicht allgemeingültig Statt findet, und die behauptete Nichtallgemeinheit ist eben die Bedeutung dieser Schlußform. Das innere Verhältniß zwischen der ersten und zweiten Schlußform besteht daher darin, daß dort die Verbindung der Prädikate und die daraus gefolgerte Vermittlung nur eine zufällige war: — (denn daß etwa Wohlgewachsene zum Soldaten taugen, war eben am Faktum, an Cajus u. A., erst zu bewähren:) — daß diese Zufälligkeit, zugleich aber damit die geforderte Bewährung am Faktum, in der zweiten Schlußform dagegen ausdrücklich hervortritt und zum Bewußtsein kommt. So ist die letztere nicht bloß aus einer äußern Umstellung der Glieder des Schlusses hervorgegangen, wie gewöhnlich die particuläre Schlußform in der Logik abgeleitet wird, sondern es ist in dieser Sphäre eine innere Vervollkommnung des Schließens durch sie erreicht: der unmittelbare Schluß, von bloßer Zufälligkeit durchdrungen, bedarf es, in den particulären überzugehen, und wenigstens die theilweise Wahrheit des in ihm nur behaupteten Allgemeinen, durch die Bewährung an den einzelnen Fällen zu erhärten. Der in der ersten Form ganz unzureichende Schluß wird hier seiner Gültigkeit wenigstens näher geführt, zugleich aber damit der Charakter seiner eigenen Zufälligkeit vollständig ausgesprochen.

115.

Wie aber die zweite Schlußform aus der Vermittlung von M und P durch S hervorging, so bleibt, äußerlich angesehen, noch eine dritte Combination und Umstellung der Glieder übrig, deren innere Bedeutung sich aus dem fernern begriffsmäßigen Verhältniß der drei Glieder ergeben muß. Die neue Combination selbst besteht darin, daß, so wie in den beiden ersten Schlußformen M und S, hier P die Vermittlung (für S und M) ausmacht, und der Verlauf des Schließens würde der sein, daß zwei Bestimmtheiten als die Extreme des Schlusses gesetzt, beide aber in einer, ihnen gemeinsamen, jedoch abstrakten Allgemeinheit vermittelt werden sollen. Eine besondere Eigenschaft (M) nämlich soll aus einer allgemeinen Bestimmung (P) für ein Einzelnes (S) gefolgert werden: d. h. weil dies Etwas überhaupt einem genus angehört, so wird auch eine species desselben überhaupt darauf bezogen — nicht positiv ihm beigelegt werden können, weil aus dem beigelegten genus nicht auf eine besondere species desselben für Etwas geschlossen werden darf. Es kann demnach durch P als das Allgemeine hindurch nur gefolgert werden, was zufolge dieser Allgemeinbestimmung speciell dem S nicht zukommt, d. h. ihm widersprechen würde; und dies ist das Resultat der dritten Schlußform. — Die Prämissen, wobei die Wahl der major und minor abermals gleichgültig bleibt, wären daher folgende: 1) P = M, d. h. P, als dem Allgemeinen, kann im Besondern nur zugeschrieben werden, was ihm wesentlich nicht widerspricht. Es wird ihm daher ein Prädikat beigelegt, welches dem ganzen Reichthum von Bestimmungen, die in ihm enthalten sind, angemessen wäre, d. h. das unbestimmteste — oder ein negatives Prädikat: P = M ist hier ein nega-

tives Urtheil. (Kein Kranker — wir dürfen nicht sagen: der Kranke — ist unrettbar; kein Mensch ist ein undenkendes Wesen, u. dgl.) 2) S = P, welche Prämisse, wie schon an der vorhergehenden Schlußform sich erwiesen, eine nur zufällige Bewährung eines Begriffsverhältnisses bezeichnet, d. h. ein particuläres Urtheil ist. (Nun sind einige Menschen Kranke; oder: nun sind einige Wesen Menschen.) Und so wird 3) die Form der Conclusion (S = M) dahin bestimmt, daß von Einigen (S) ein negatives, durch P vermitteltes Prädikat (M) ausgesagt wird: ein particulär negativer Schluß nach der Formel: Einige S sind P; P ist aber ein Nicht-M; folglich sind einige S auch Nicht-M („also sind einige Menschen nicht unrettbar"; oder: „einige Wesen sind nicht undenkend" u. s. w.)

116.

Hierdurch hat sich der unmittelbare Schluß in das Leerste und Bedeutungsloseste verflüchtigt. Er folgert Etwas am Einzelnen aus abstrakten Allgemeinbestimmungen, kann daher dasselbe nicht mehr positiv, sondern nur noch negativ bestimmen, d. h. eigentlich unbestimmt lassen, es bloß der Form, keineswegs dem Inhalte nach bestimmen; ein ganz äußerliches Thun ohne ein wahres Schluß-resultat, und insofern vergleichbar mit dem unendlichen Urtheile (§. 87, 3.), an dem sich gleichfalls die leere Form des Urtheils ohne wirklichen Inhalt und Resultat ergab. — Das Allgemeine sollte hier die Vermittlung werden, und so versuchte der Schluß freilich zunächst, sich in die ihm angemessene Sphäre der Begriffsallgemeinheit zu erheben; aber da er andererseits doch nur noch vom Einzelnen, Zufälligen spricht, welches der darauf bezogenen Allgemeinheit völlig unangemessen bleibt, muß er

sich mit dem Zurücksinken in's rein Unbestimmte und Negative begnügen. Je mehr demnach die Form des Schlusses in dieser Sphäre sich steigert und vollendet, desto mehr schrumpft ihr Inhalt zusammen: die dritte Schlußform ist ein reines Formelspiel geworden, ohne daß in der That ein Schlußinhalt damit gewonnen wäre. — Dadurch sind aber zugleich die Combinationen, welche sich unter den drei Gliedern denken lassen, d. h. ihre möglichen Vermittlungen vollständig erschöpft.

117.

Was hier von uns als besondere Schlußformen innerhalb des Schlusses der Unmittelbarkeit und als dessen formelle Entwicklung abgeleitet worden ist, pflegt gewöhnlich unter dem Namen der drei, nach der häufigern Annahme, der vier Schlußfiguren abgehandelt zu werden. Hier daher noch die Gründe unserer abweichenden Behandlung, und warum die zweite von uns gar nicht für eine besondere Figur angesehen werden kann.

Zuerst werden sie Figuren (formae syllogisticae) — nicht besondere Schlußarten — deßhalb genannt, weil sie nur aus Umstellung der Glieder in einer und derselben Schlußart entstehen sollen. Wir haben dagegen nachgewiesen, daß sich in diesen Formen dieselbe Schlußart allerdings weiter ausbildet, tiefer unterbaut und begründet, welche Entwicklung aber in dieser Sphäre nur darin bestehen kann, daß sie ihre eigene Zufälligkeit und Unangemessenheit zur Anerkenntniß bringt, um dadurch in eine vollkommnere überzugehen. Ihr formelles Fortschreiten ist hier noch qualitativer Rückschritt, — Selbstwiderlegung dieser ganzen Sphäre des Schlusses, indem das

innerlich Zufällige desselben an seiner formellen Ausbildung sich herausarbeitet und zum Bewußtsein gelangt.

Ferner ist es die gewöhnliche Ansicht der Logik, daß die drei letzten Figuren zurückzuführen seien auf die erste; dies enthält insofern eine richtige Bedeutung, als die erste, die natürlichste und leichteste Weise des Schließens — wenigstens einen Schlußinhalt darzubieten scheint, während die drei andern Figuren in dieser Beziehung gar kein Interesse haben, und eben so wenig daran gelegen sein kann, dergleichen formal leere Schlüsse zu bilden, als etwa ein unendliches Urtheil zu fällen. Dennoch sind sie als Schlußform ausgebildeter, zugleich damit aber inhalsleer und bloß von äußerlicher Spitzfindigkeit, weil hier der wahrhafte Inhalt des Schlusses überhaupt noch nicht erreicht ist.

118.

Die vier Schlußfiguren werden in der Logik gewöhnlich folgender Gestalt entwickelt, wobei die ganz äußerliche Umstellung der Glieder, gleichviel, was dabei für ein innerliches Verhältniß der Begriffe zu einander herauskommt, das einzige Princip der Herleitung ausmacht.

Die erste Figur, die zugleich als die einzig gesetzmäßige und gültige unter ihnen angesehen wird, geht nach der „Regel" einher, zuerst zwei Begriffe (M — P) bejahend zu verbinden, sodann ein S aufzuweisen, das unter den einen derselben (M) gehört, worauf es im Schlußsatze auch dem andern (P) beigelegt wird. — Es braucht hier nicht wiederhohlentlich ausgeführt zu werden, daß diese Anweisung gerade das Wesentlichste übergeht, wie nämlich die Begriffe beschaffen sein müssen, um als Prämissen eines

Schlusses gelten zu können: daß also vom Wesentlichen des Schlusses gerade abgesehen worden ist, was die gewöhnliche Logik deßhalb unterlassen zu können meint, weil sie vom concreten Inhalt ganz abstrahire, also es sie Nichts zu kümmern habe, ob die Prämissen ihrem Inhalte nach wahr oder falsch sind, — eine unzureichende Auskunft, über die wir das Nöthige schon beigebracht haben. Vielmehr ist es dem Schlusse in der Sphäre der Unmittelbarkeit sogar wesentlich, — weil er eben darin nur noch sein eigener Anfang und Versuch ist, — seinem Begriffe nicht zu entsprechen, sondern nur ein zufälliges oder particuläres Verhältniß zwischen den einzelnen Gliedern auszudrücken, womit denn auch kein eigentliches Schlußresultat zu Stande kommt.

Die zweite Figur soll entstehen aus der Umkehrung der Glieder im Obersatze (aus MP wird PM). Der Obersatz war, der Anweisung nach, ein allgemein bejahender; durch Umkehrung kann nur ein allgemein verneinender daraus werden: es ist hier demnach bloß eine durch Verneinung ausgedrückte Position. (Alle Menschen sind sterblich – kein Unsterblicher ist ein Mensch; worauf denn dort wie hier der weitere Verlauf des Schlusses ganz auf dieselbe Weise einhergeht.) So ist nach unserer Ansicht von den Formen oder Figuren des Schlusses damit keine neue erreicht: das Schließen steht schlechthin noch auf derselben Stufe der Entwicklung wie vorher, indem nur im Obersatze der positive Ausdruck in die ganz gleichbedeutenden negativen umgestellt worden ist. Wir müssen demnach läugnen, daß die zweite Figur eine eigenthümliche Entwicklung der Form des Schlusses sei, sie fällt nach uns überhaupt also hinweg.

119.

Die dritte Figur soll ferner aus Umstellung des Untersatzes sich ergeben: (aus SM wird MS.) S verhält sich aber zu M, wie das Einzelne oder Besondere zum Allgemeinen: aus der Umkehrung der Glieder (MS) kann also nur ein particuläres Urtheil erwachsen, welches als Untersatz, verbunden mit dem allgemein bejahenden Obersatze (MP) die partikulär-bejahende Schlußform bildet, welche wir auch unserer Seits, jedoch als die innere Fortentwicklung des Schlusses der Unmittelbarkeit, nachgewiesen haben. (§§. 113. 114.)

Die vierte Figur endlich wird aus der letzten möglichen Combination hergeleitet: die Umstellung der Glieder in der ersten und zweiten Figur wird hier vereinigt, und beide Prämissen, Obersatz und Untersatz, erscheinen hier umgestellt: also der Obersatz allgemein verneinend, der Untersatz particulär, was die auch von uns beleuchtete negativ-particuläre Schlußform giebt. (Es ist die sogenannte unaristotelische Figur, welche erst Galen hinzugefügt haben soll, und die auch später von den ächten Aristotelikern nicht anerkannt worden ist. Auch Hegel *) verwirft sie als „einen überflüssigen, selbst abgeschmackten Zusatz der Neuern (?)", ohne dies Urtheil weiter zu begründen. Syllogistischen Werth, insofern dadurch wirklich ein Inhalt erschlossen wird, hat sie nicht; sie beruht nur auf einer leeren Spitzfindigkeit oder willkührlichen Subtilität, ebenso wie in seiner Art das unendliche Urtheil: aber darin eben arbeitet sich die innerliche Willkühr, welche dem ganzen Schlusse der Unmittelbarkeit bewußtlos zu Grunde

*) Encykl. der phil. Wissensch., 3te Ausg., S. 182. §. 187.

liegt, zum Bewußtsein hervor, und so können wir sie doch wieder die Wahrheit dieser ganzen Sphäre des Schlusses nennen, weil ihr eigentlicher Charakter darin ausgesprochen worden.)

120.

Der Übergang in eine höhere Sphäre des Schlusses ist eigentlich schon an der zweiten und dritten Schlußfigur objektiv dargestellt, in welchen der unmittelbare Schluß innerlich sich aushöhlend sich selbst aufgehoben hat. Es ist daran zum Bewußtsein gelangt, daß die Prädikate, welche hier den medius terminus bilden, nur zufälliger oder particulärer Weise dem Subjekte zukommen. Der nächste Fortschritt des Schließens, — ganz analog dem des Urtheilens (§. 88.), — wäre daher, solche Prädikate zu Mittelbegriffen zu machen, in welchen die Subjekte zusammengefaßt sind, oder die allen S schlechthin zukommen sollen.

Hier wäre die Zufälligkeit des medius terminus (§. 110.) zunächst überwunden: das Prädikat M gälte nämlich der Totalität des Einzelnen. Dies ist der Hauptmoment der neuen Schlußform. Das Einzelne ist immer ein Concretes, d. h. die Einheit und Verbindung mannigfacher Eigenschaften oder Prädikate, deren Eines, der Voraussetzung nach, hier zum medius terminus eines Schlusses gemacht werden soll. Kommt dies nun, wie hier vorausgesetzt wird, allen Einzelnen zu, so ist es zugleich auch mit allen anderweitigen Verschiedenheiten und Modifikationen verbunden, in welchen sich die Einzelnen gestalten: es gilt gleicher Weise von allen Einzelnen, wie diese auch übrigens beschaffen sein mögen. (So ist es etwas Anderes zu behaupten: das Grüne ist angenehm — was

zunächst nur die bestimmte Vorstellung, — oder auch der bestimmte Begriff sein kann (vgl. §. 65.), — etwas Anderes: Alles Grün ist dies, worin alles Concrete, was da grün ist, mit allen Eigenschaften, welche ihm ausserdem noch zukommen können, unter Einen Begriff zusammengefaßt ist.) Es ist hiermit der Schluß der Zusammenfassung bezeichnet.

II. Die Schlußformen der Zusammenfassung.

121.

Auch hier entscheidet sich der Schluß am Mittelbegriffe. Dieser soll hier die Einzelnheit zur Allheit erweitern, und indem damit die bestimmte Gattung bezeichnet wird, kann an der dritten Stelle nur ein Prädikat stehen, das der Gattung gewachsen ist, d. h. das allgemein und wesentlich der Gattung zukommt, welche hier in der Form der Allheit ausgesprochen wird. Ein Einzelnes (S) wird, weil es einer bestimmten Gattung (M) angehört, einem Prädikate (P) subsumirt, welches schlechthin von allem Einzelnen derselben gilt, mithin auch S in sich befaßt, welche Aufweisung eben das Resultat des Schlusses wäre. Der Obersatz (M = P) bezeichnet ein Begriffsverhältniß, wodurch die allgemeine Eigenschaft einer bestimmten Gattung bezeichnet wird, worin demnach das gesammte Concrete derselben umfaßt ist: (alle S sind P; und diese Allheit ist gerade M in diesem Schlusse:) — ein universelles Urtheil. Der Untersatz weist einen concreten Fall an dieser Gattung auf, — ein positives Urtheil, — welcher mithin als in ihrer Gesammtheit umfaßt, auch in jenem Prädikate umfaßt ist: (S ist M; also S auch P;)

— der universelle Schluß, worin zuerst eine äußerlich haltbare Schlußformation zu Stande gekommen, weil der Mittelbegriff hier schon also beschaffen ist, daß von ihm nur ein Allgemeingültiges ausgesagt werden kann. Worin die Allheit einer bestimmten Gattung schlechthin übereinstimmt, das ist nicht mehr ein zufälliges an ihm, sondern ein allgemeingültiges und wesentliches, wenn auch die Allheit dafür noch kein adäquater Ausdruck sein sollte. (Es ist indeß darum die gewöhnlichste und behendeste Form des Schlusses, weil man sich gewöhnt hat, im Empirischen zu verweilen, und auch die absolute Begriffsallgemeinheit nur mit dem Ausdrucke äußerlicher Allheit zu belegen.)

122.

Dadurch ist aber die innere Ungenüge dieser Schlußform bezeichnet; es ist dieselbe, welche schon am universellen Urtheil (§§. 90. 91.) sich ergab, daß die äußerliche Allheit dem Ausdrucke der absoluten Begriffsallgemeinheit nicht gewachsen ist. Die Allheit ist hier Mittelbegriff des Schlusses (§. 121.); aber es ist eben die Frage, ob das aufgewiesene Prädikat (P) wirklich von der Allheit gelte, ob der als universal ausgedrückte Obersatz nicht bloß den Rang eines particulären Urtheils (§. 91.) habe. Somit ist die Allheit, auf welche der universale Schluß baut, selbst vielmehr noch zu bewähren; sie muß erst nachgewiesen, d. h. ihrerseits wieder zum Resultate eines Schlusses gemacht werden. M = P muß selbst in seiner universalen Bedeutung bewiesen, also durch einen neuen medius terminus vermittelt werden, für welchen hier nur das dritte Glied = S übrig ist. Dies die äußere Formation des Schlusses (M — S — P), deren innere Bedeutung zunächst untersucht werden muß.

Der universale Schluß fand sich darum nicht haltbar, weil der Obersatz: Alle S sind P, gar nicht so behende aufzustellen oder so leichthin zuzugeben ist. Es fragt sich, ob, da Allheit behauptet wird, sich gegen dieselben nicht Ausnahmen und Instanzen nachweisen lassen. Die Forderung: den Obersatz selbst zu beweisen oder zu vermitteln, würde also näher bedeuten: die vollständige Aufzählung des Einzelnen jener bestimmten Gattung zu vollziehen, wodurch dann in der That erwiesen wäre, daß alle S = P sind. Die bloß behauptete, mithin zweifelhafte Allheit des vorigen Schlusses wäre hier an dem Einzelnen vollständig bewährt: — der Schluß durch Aufzählung oder Induktion.

123.

Als Mittelbegriff ist hier die zur Allheit vervollständigte Einzelnheit vorausgesetzt: er wird also getheilt werden müssen in eine unbestimmbare Anzahl von Gliedern, in welchen die Einzelnheiten der Gattung erschöpft sein sollen, denen das Prädikat (P) zukommt. Deßwegen müssen in dieser Schlußform an die Stelle des Einen Obersatzes unbestimmbar viele treten, weil die gesammten Einzelnheiten, an welchen sich P bewährt, darin zur Allheit erweitert werden sollen. Der Untersatz faßt diese Einzelnheiten zur bestimmten Gattung zusammen, und im Schlußsatze wird endlich, als Resultat des Schlusses, das Prädikat, als durch die Allheit bewährt, der ganzen Gattung schlechthin zugesprochen. M ist P, weil P sich an allen einzelnen M, an S, bewährt hat: das Princip, welches allem induktiven Denken wenigstens zu Grunde liegt, wenn es auch an sich nicht realisirbar ist. Der Schluß hat sich, wiewohl noch im Empirischen verweilend, zunächst doch über

dessen Zufälligkeit erhoben. Es liegt hier dem Schließen nicht mehr die einzelne Wahrnehmung und zufällige Unmittelbarkeit, wie in der vorigen Sphäre, zu Grunde, sondern die zusammengefaßte, vollendete Wahrnehmung — die Erfahrung. Die Bedeutung des Schlusses besteht darin, daß durch das gesammte Einzelne hindurch das Wesen der Gattung erkannt werden soll, womit eines der Principe ausgesprochen ist, welches allen empirischen Scienzen zu Grunde liegt. Alle Empirie meint im Einzelnen nur das Allgemeine (Ewige), die Gattung, und sucht diese in jenem zu erkennen. Die Betrachtung des Einzelnen (S) soll vermitteln, was das Wesentliche (P) der Gattung (M) sei; und wobei die stillschweigende, d. h. hier nicht zum deutlichen Bewußtsein kommende Voraussetzung ist: daß das Einzelne Nichts sei (an sich), als die Bewährung des Allgemeinen oder des ewigen Wesens.

124.

Die Induktion soll aus der vollständig erschöpften Einzelnheit die Allgemeinheit der Gattung erkennen; doch das Einzelne ist ein immer fort und neu sich entwickelndes, mithin unerschöpfliches; darum bleibt auch jene Erkenntniß des Allgemeinen aus dem erschöpften Einzelnen ein nie vollendeter Versuch und eine unendliche Aufgabe; und dies ist es, woran der Schluß der Induktion seine Aufhebung findet: es ist dasselbe schon früher beleuchtete Princip, was den allmählichen Übergang aus der aposteriorischen Erkenntnißweise in die apriorische Erkenntniß der Begriffsallgemeinheit zu einem unmöglichen Versuche macht. Die Anforderung, welche der Schluß der Induktion an sich macht, ist eine überschwängliche: die Allheit, worauf

er als seinem Mittelbegriffe beruht, wird nie erreicht; demnach bleibt auch der ganze Schlußsatz problematisch, weil die behauptete Allheit bloß particulär ist.

Der dadurch nothwendig gewordene Fortschritt des Schlusses wird den Mangel der vorhergehenden Schlußform zunächst also aufheben: daß das versuchte Zusammenstellen und Erheben des Einzelnen zur Allheit hier vermieden, übersprungen wird. Der neue Schluß bestände also darin: am Einzelnen unmittelbar schon die Allgemeinheit der Gattung nachzuweisen: ein Concretes, was an sich selbst schon Allgemeinheit ist, würde der Mittelbegriff, aus welchem sofort auf die Beschaffenheit der ganzen Gattung geschlossen wird. Der medius terminus der neuen Schlußart wäre demnach die Allgemeinheit am Concreten (Einzelnen) = P; und wir hätten den Schluß auf die (dritte) Formel: M — P — S zurückzuführen.

125.

Die innere Bedeutung des Schlusses näher beleuchtet, so ist die Anforderung an ihn wesentlich die: ein Concretes zu findzn, das Repräsentant seiner ganzen Gattung sei, was also zugleich das Einzelne und die Gattung ist, — ein Normal-einzelnes, an dem sich das Allgemeine der ganzen Gattung ausspricht (M = P). Und der Schluß selbst wird darin bestehen, ein anderes Einzelne (S) aufzuweisen, welches, weil es von gleicher Gattung mit dem ersten, nun auch dieselbe Eigenschaft haben soll, welche als die allgemeine schon bei dem ersten nachgewiesen worden. Der Schluß besteht demnach darin: aus der Übereinstimmung zweier Einzelnen in wesentlichen Eigenschaften (in P) auf ihre durchgängige Übereinstimmung (in M) zu schließen: der

Schluß durch Übereinstimmung oder Analogie. (Die beiden Planeten Erde und Venus stimmen in den wesentlichsten Eigenschaften mit einander überein; also werden sie auch darin gleich sein, daß beide von organisirten Wesen bewohnt werden. Hier wird die Erde, weil sie allein Gegenstand unmittelbarer Erfahrung werden kann, zum Normaleinzelnen, zum Träger der ganzen Planetengattung (M) gemacht, um an ihr die allgemeinen Eigenschaften derselben (P) zu finden. Venus (S) zeigt aber diese allgemeinen Eigenschaften gleichfalls, wodurch P das vermittelnd-gemeinschaftliche Beider ist: folglich wird auch S = M sein, d. h. es wird durchgängige Übereinstimmung zwischen Erde und Venus auch im Punkte des Bewohntseins Statt finden; — in welchem letztern, problematischen „Wird" man freilich abermals anerkennt, daß der Schlußsatz sich nicht getrauen darf, in die Form des kategorischen Urtheils einzutreten, sondern, wie der Schluß der Allheit und der Induktion, problematisch bleibt.)

126.

Betrachten wir das nähere Verhältniß des Schlusses der Induktion und Analogie zu einander, so findet sich, daß beide die gegenseitig sich ergänzenden Grundweisen des empirischen Erkennens sind. Die Induktion sucht aus der Erkenntniß des Einzelnen die des Allgemeinen herzuleiten: dasselbe ist in Vielen (Allen); drum macht es das Wesentliche der ganzen Gattung aus. Die Analogie sucht umgekehrt aus dem gegebenen Vielen auf das Besondere, oder aus der Übereinstimmung in Vielem auf die im Übrigen zu schließen, also das Besondere aus der Allgemeinheit zu erkennen. Die Induktion hat mithin aufsteigendes, erweiterndes, die Analogie herabführendes, umgränzendes

Bestreben, und beide ergänzen einander, indem sie sich entgegengesetzt sind. In beiden verbleibt es aber gleicher Weise bei einem endlosen Bestreben, weil die empirische Untersuchung, wiewohl in beiderlei Hinsicht äußerlich ins Unendliche fortschreitend, demnach eben darum niemals zum innerlich unendlichen, allgemeingültigen, apriorischen Wissen gelangen kann. Es bleibt immer eine precäre, der fortgesetzten Vervollkommnung bedürftige und der Berichtigung, d. h. möglicher Widerlegung, ausgesetzte Erforschung. In diesem Betrachte haben die Logiker diese Schlußweisen auch Erfahrungs- oder Wahrscheinlichkeitsschlüsse genannt, weil sie, je weiter im Einzelnen fortgesetzt, einen desto höhern Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten, welche offenbar einer unendlichen Abstufung fähig ist, ohne, formell betrachtet, je absolute Wahrheit zu werden, weil Alles sich entweder im endlosen Aufhäufen von Prämissen zu einer künftigen Conclusion verliert, oder auf einem voreiligen Abschluß derselben sich betreten läßt.

Dennoch liegt Beiden ein großes Princip, eine bewußtlose Zuversicht zu Grunde, welche sie nicht zu Schanden werden läßt; es ist dieselbe, welche überhaupt das Princip aller Erfahrung ist, und die sinnige Betrachtung selbst des Einzelnsten zu einem reichen und tiefen Erkenntnißquell macht: — daß nämlich all dies Einzelne Nichts an sich sei, sondern nur die Bewährung eines Allgemeinen, daß überall eine ewige Wahrheit in ihm sich offenbare. Die Induktion, indem sie an der angestrebten Allheit des Einzelnen sofort sein Allgemeines erkannt zu haben behauptet, hebt somit wahrhaft das Einzelne als solches auf: es ist Nichts für sich, sondern sein Anderes, die Allgemeinheit, das Ewige: ebenso wie das Princip der Analogie, indem es in der Einzelnheit schon die Gattung, das Allgemeine

erblickt, damit stillschweigend behauptet, daß das Allgemeine gerade also sich ausprägt und darstellt, wie es an sich ist. Das Einzelne ist nur die unmittelbare Offenbarung und Gegenwart des Allgemeinen, Ewigen: — auf dieser (wenn auch zunächst noch bewußtlosen) Zuversicht beruht alle Erfahrung wie alles unmittelbare Bewußtsein, welche das spekulative Denken seinerseits bloß zu rechtfertigen und zu erweisen hat.

127.

Worin specieller jedoch der Schluß der Analogie seine formelle Aufhebung finden muß, ist schon im Vorhergehenden angedeutet: er ist kein wahrhafter Schluß, weil der Schlußsatz nicht als kategorisches Urtheil ausgedrückt werden kann. (§. 125.) Aber gerade dadurch, daß der Schluß dies deutlich ausspricht und zur vollständigen Anerkenntniß bringt, was der universale Schluß gar nicht, der durch Induktion nur undeutlich enthielt, ist er der höhere gegen beide. Er hat aber dadurch zugleich die Mangelhaftigkeit dieser ganzen Sphäre des Schließens zum Bewußtsein gebracht. Wie sich der Schluß im Elemente der Zufälligkeit an seiner formellen Herausbildung aufhob, eben also auch der Schluß im Elemente der Allheit. Die letztere sollte gerade die Vermittlerin des bloßen Faktums und der wahrhaften Allgemeinheit werden. Indem sich hier jedoch jeder direkte Übergang, jede Steigerung jener faktischen Allheit zur Begriffsallgemeinheit als widersprechend zeigt, ist der Eintritt in die höhere Sphäre des Schlusses vielmehr als ein vollkommnes Abbrechen, als eine völlige Ausscheidnng vom Empirischen und das Betreten eines neuen Gebiets zu bezeichnen. Dieser Fortgang des Schlusses überwindet und vernichtet damit eben das an sich Richtige, das Faktische,

Einzelne als solches, gleichwie sich schon im erfahrungsmäßigen Streben der Erkenntniß dies hervordrängte. Es bleibt hier in der That nur, als das wahrhaft Seiende, das Allgemeine, Ewige übrig, in welchem jetzt das Schließen zu verkehren, und es mit seinen andern terminis zu vermitteln hat: — es ist der Schluß in der Sphäre des Allgemeinen.

III. Die Schlußformen der Allgemeinheit.

128.

Hierin hat der Schluß zum ersten Male seine wahrhafte Bestimmung erreicht. Es wird hier nicht mehr — wie in der Schlußform der Unmittelbarkeit — an einem Gegebenen irgend eine (zufällige) Eigenschaft neben seinen andern herausgehoben und zum Mittelbegriffe gemacht, um daraus irgend eine andere, eben so zufällige Beziehung desselben zu folgern; — noch soll, wie es in dem Schlusse der Zusammenfassung sich verhielt, die angestrebte Allgemeinheit des Begriffsverhältnisses durch die precäre Allheit oder durch das Erheben des Einzelnen an die Stelle der Gattung erreicht werden: sondern die Vermittlung des Schlusses macht hier der rein gedachte (apriorische) Begriff aus, der in diesem Schließen, der Eine bleibend, zugleich in seine Momente, des Concreten und des Allgemeinen, auseinandertritt. Die bestimmte Gattung wird eines Theils in ihrer allgemeinen Natur, nach der gerade ihr zukommenden, schlechthin allgemeingültigen Beschaffenheit bezeichnet; andern Theils aber ein Concretes, ein einzelner Fall oder eine Modifikation desselben nachge-

wiesen, um Beide nun, durch die Gattung vermittelt, als Eins, das Concrete als im Allgemeinen enthalten, zusammenzufassen. Es ist Ein Begriff, der in diesem Schlusse sich selbst vermittelnd in seine beiden Extreme sich theilt, welche aber doch nur Eines — ihn selbst — ausmachen. Die Allgemeinheit ist hier nur der wesentliche, überall sich bewährende Charakter der Gattung, die Einzelnheit nur Eine dieser Bewährungen, und so ist wahrhaft nur die in ihrer Allgemeinheit am Einzelnen sich unendlich bewährende Gattung. Das Einzelne, Concrete wird hier zum ersten Male wirklich begriffen (nicht mehr bewußtlos vorausgesetzt oder behauptet) als die bloße Fortbestimmung seiner Gattung; und wenn vorher, im Schlusse der Zusammenfassung, die angestrebte Allheit oder auch geradezu das Einzelne zum Träger der Gattung gemacht werden sollte; so ist hier umgekehrt die Gattung Träger des Einzelnen: es ist nur in jener und durch jene wirklich, als dies Einzelne ist es aber ganz aufgehoben. (Und die Erkenntniß dieser Nichtigkeit des Einzelnen als solchen, daß sich vielmehr ein höheres Gesetz, eine allgemeine Wahrheit, oder wie man sonst es nennen möge, an ihm darstellt — dies allein heißt selbst nach der gewöhnlichsten Ansicht: Etwas verstehen, ergründen, nach seinem Wesen erkennen, d. h. es als für sich Bestehendes aufheben, und es anknüpfen an einen umfassenden, constanten, ewigen Grund dieser wie ähnlicher vorübergehender Erscheinungen. Es heißt damit zugleich auch Aufheben aller vermeintlichen Zufälligkeit, deren es für das (rechte) Erkennen gar keine giebt.)

Anmerkung. In der Sphäre des Urtheils ergab sich außer der Urtheilsform der Allgemeinheit noch eine

vierte, die der Begründung (§§. 98. 104.), welche letzte wir in der Sphäre des Schlusses vermissen werden. Äusserlich betrachtet könnte diese Abweichung auffallen, weil der Schluß, dem Urtheile übrigens ganz parallel laufend. sogar nur die Entwicklung des Urtheils ist. Aber in diesem innern Verhältnisse eben liegt der Grund, warum im Schlusse jene vierte Form ganz hinwegfallen muß. Zunächst nämlich ist im Schlusse überhaupt das Princip der Begründung dargestellt, mithin kann es keine besondere Form des Schlusses der Begründung geben; sodann steht aber auch das Urtheil der Begründung selbst schon mehr zwischen der Sphäre des Urtheils und des Schlusses, beide näher vermittelnd, als daß es den bloßen Urtheilsformen angehörte. Es strebt (vgl. §. 98. ff.) die Vermittlung zwischen dem Subjekte und Prädikatsbegriffe an, und deutet dadurch auf die Theile des Schlusses, ohne doch dieselben in das entwickelte Verhältniß des wirklichen Schlusses bringen zu können, indem es eigentlich dreigliedrig, nicht mehr zweigliedrig ist.

129.

Im Schlusse der Allgemeinheit zerlegt sich der Eine allgemeine Begriff in seine Extreme, welche darin doch nur Eines — ihn selbst — ausmachen (§. 128.): — dies ist als Princip des Schlusses auf der gegenwärtigen Stufe festzuhalten. Die Verknüpfung der Prämissen kann also hier nicht mehr einen zufälligen, oder precär allgemeinen, sondern wahrhaft allgemeinen — schlechthin gemeingültigen Charakter tragen. Daher wird am Concreten nicht nur eine als allgemein behauptete Eigenschaft hervorgehoben, um daraus irgend eine andere allgemeine Beziehung zu folgern, wovon die Berechtigung erst noch ausserdem und anderweitig zu beweisen war, — was

in den beiden bisher betrachteten Sphären des Schlusses den Verlauf nahm, daß die Prämissen des Schlusses entweder selbst des Beweises bedurften, um als gültig angesehen zu werden (§§. 111—113.); oder daß sie, in die äußerlich angestrebte empirische Allheit hinauslaufend, wie im Schlusse der Allheit, Induktion und Analogie, in sich selbst nicht vollendet werden konnten: — Sondern hier ist es der bestimmte Begriff selbst, der sich nach seiner innern specifischen Beschaffenheit im Schlusse entwickelt, sich darin seine Allgemeinheit giebt, und daraus weitere eben so allgemeine Beziehungen an sich vermittelt oder folgert. (Der Mensch, das Dreieck zufolge seines Begriffes ist das und das, mithin ebenso gemeingültig auch dies.) Diese Entwicklung des Begriffes durch reines (apriorisches) Denken, was sich späterhin auch als die Wurzel des spekulativen Erkennens ergeben wird, worin alle Zufälligkeit oder äußerliche Allheit abgestreift, überhaupt das Empirische ganz überwunden ist, wäre hier als Princip des Schlusses anzusehen. Hier erst gewinnen die Prämissen das Recht, im Ausdruck eines allgemeingültigen Begriffsverhältnisses, als kategorische Urtheile, aufzutreten. So ist die nächste Schlußform in dieser Sphäre — der kategorische Schluß.

130.

Der kategorische Schluß geht als der unmittelbarste in dieser Sphäre wieder nach der ersten Schlußformation einher: das Concrete (S) soll durch das Besondere hindurch, hier seine bestimmte Gattung (M), seinem Allgemeinen (P) zugeführt werden. Die Prämissen sind kategorische Urtheile (§. 129.); die Conclusion wird eben darum (hier zum ersten Male) auch kategorisch sein. Die Eine

Prämisse enthält näher die Bezeichnung der bestimmten Gattung, welche nach ihrer wesentlichen Allgemeinheit begriffen wird (M = P). Die andere Prämisse hebt die Seite der Wirklichkeit, eine concrete Fortbestimmung, an der Gattung hervor (§. 128.), welche als Accidentelles, in der Gattung Befaßtes aufgewiesen wird (S = M). Die Conclusion endlich weist, durch M vermittelt, auch an S seine wesentliche Allgemeinheit auf, und hat so, was der Schluß überhaupt sollte, das Concrete durch die ihm zukommende Gattung hindurch mit seinem Allgemeinbegriffe verbunden und als Eins nachgewiesen, hiernach das Concrete in seiner zufälligen Einzelnheit aufgehoben, d. h. begriffen, begründet (§. 128.). — (In dem Dreieck, oder besser in jedem Dreieck (M) sind nothwendig 3 Winkel = 2 R., was hiermit als die wesentliche (specifische) Eigenschaft jedes Dreiecks bezeichnet wird (= P). Nun ist hier ein concretes (gleichschenkliches, rechtwinkliches ꝛc.) Dreieck (S). Also auch an ihm wird sich jene wesentliche Eigenschaft (sein absoluter Begriff) unmittelbar bewähren. — Und nur solche Schlüsse, wo sich der Eine Begriff, hier des Dreiecks, in seine Momente theilt, verdienen kategorische zu heißen, eine Bezeichnung, welche sonst wohl auch auf Schlüsse, welche eigentlich bloß auf der Stufe der Unmittelbarkeit oder der äußern Allheit stehen, ohne rechten Fug ausgedehnt wird.)

131.

Der fernere Verlauf des Schließens in dieser Sphäre, der sich sofort als nothwendig ergeben wird, kann hier indeß nicht mehr wie im Vorhergehenden als ein innerer Rückschritt, eine berichtigende Modifikation der ersten Schlußform sich gestalten, sondern nur in deren weiterer

Ausbildung und tieferer Entwicklung bestehen, wie sie das Wesen des Begriffes selbst erfordert. Und so sind denn der hypothetische und disjunktive Schluß, auf welche zunächst übergegangen werden muß, sogleich als die innerlich ergänzende Entwicklung des kategorischen, nicht als seine Berichtigung, zu charakterisiren.

Der kategorische Schluß zeigt sich nämlich in doppelter Rücksicht einer solchen Ergänzung bedürftig. Ein Concretes wird in ihm seiner Gattung zugewiesen und dadurch nach seiner wesentlichen Allgemeinheit begriffen. Es wird dadurch unter die einzig ihm zukommende Gattung subsumirt, und das Verhältniß ist von dieser Seite her ein nothwendiges, rein Begriffsmäßiges. Anders aber verhält es sich, wenn untersucht wird, ob das Concrete umgekehrt ebenso nothwendig der bestimmten Gattung zugehöre, als jene ihm. Also betrachtet, muß das Concrete vielmehr noch als ein Accidentelles, Zufälliges, auch anders sein Könnendes an seiner Gattung bezeichnet werden. Es ist dies Concrete seiner Gattung; aber es stehen auch noch andere, unbestimmt viele Concrete unter ihr, und es bleibt daher unvermeidlich die zufällige (subjektive) Seite am kategorischen Schlusse übrig, daß gerade Ein Einzelnes hervorgehoben wird, den andern möglichen Einzelnen gegenüber. (So wär es am obigen Beispiele ein gleichschenkliches Dreieck, an welchem das allgemeine Wesen des Dreiecks überhaupt aufgewiesen wurde; es hätte aber eben so gut für den Inhalt und die Beschaffenheit des Schlusses ein gleichseitiges oder stumpfwinkliches sein können.) — Das Bewußtsein dieser zufälligen Seite fehlt noch im kategorischen Schlusse, was sich gerade an der hypothetischen Schlußform ergeben wird.

Andererseits wird durch den kategorischen Schluß die bestimmte Gattung in ihrer wesentlichen Allgemeinheit begriffen (M = P); aber damit ist sie in ihren gesammten Eigenschaften, oder überhaupt in dem Reichthume ihrer wesentlichen Beziehungen noch nicht erschöpft: Eine ihrer allgemeinen Eigenschaften, nicht aber alle, nicht zugleich deren innerer Zusammenhang und nothwendige Wechselbeziehung zu einander ist damit aufgewiesen. — Dieser Reichthum von Beziehungen innerhalb der Gattung hat auch im hypothetischen Schlusse noch keinen Ausdruck finden können, woraus die disjunktive Schlußform hervorgeht.

132.

Die zunächst geforderte Schlußform hat nun darin ihre Bedeutung, daß sie eines Theils die apriorische Begriffsallgemeinheit, die von jeder zufälligen Wirklichkeit befreite und gereinigte Idealität der Begriffsbeziehung für sich hinstellt, ohne Rücksicht auf deren wirkliches Sein oder Nichtsein. Den Ausdruck dafür fanden wir früher in der hypothetischen Urtheilsform: (Wenn A ist, So ist auch B, oder wie sonst nach ihrer möglichen Veränderung die Formeln dieses Urtheils lauten: §. 93, 2.) — wobei ausdrücklich als unentschieden bezeichnet wird, ob A (faktisch) sei, oder B. — Anderntheils wird nun ausdrücklich behauptet in der zweiten Prämisse, wie es sich mit dem (faktischen) Sein oder Nichtsein von A oder von B verhalte (ein assertorisches Urtheil), woraus endlich auf das Sein oder Nichtsein des andern bestimmten Gliedes der Begriffsbeziehung (A oder B) geschlossen wird: — die hypothetische Schlußform. — Die höhere Bedeutung derselben im Verhältniß zum kategorischen Schlusse ist also gerade darin zu

suchen, daß dieselbe Begriffsbeziehung (A setzt B) in doppelter Bedeutung aufgestellt und so einander entgegengehalten wird: als rein apriorische (ideelle) Allgemeinheit (absolutes Gesetz) und als concrete Verwirklichung desselben. Zugleich aber wird das Concrete, die Wirklichkeit, als durchaus dem Begriffe unterworfen, als die bloß sich verwirklichende Gestaltung desselben begriffen; und dies ist Resultat des Schlusses. Dieser Schluß ist demnach der vollendete Ausdruck des Verhältnisses des reinen Begriffes zur Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist das Zufällige, Unmittelbare, auch nicht sein Könnende, aber kein Princip für sich, sondern lediglich das Abbild und die Selbstgestaltung des Begriffes.

Anmerkung. Dieser deutlich zum Bewußtsein gebrachte Gegensatz zwischen dem Begriffe und der Wirklichkeit, zugleich aber die darin enthaltene absolute Unterwerfung der letztern unter jenen macht diese Schlußform zu einem wichtigen, eigentlich spekulativen Princip: sie erkennt die Allmacht des Ewigen über das Endliche, des Unsichtbaren über das Sichtbare, und zeigt, wie unser Bewußtsein schon in den leichtesten und unmittelbarsten Denkoperationen, wie dem hypothetischen Urtheile und Schließen, die Nichtigkeit des Endlichen und den ewigen Sieg der Idee in bewußtloser Zuversicht anerkennt und vollzieht. Das Bewußtsein sucht nicht bloß das Ewige jenseits des Endlichen, sondern es vernichtet das Endliche unmittelbar, indem es dasselbe denkt (begründet; vgl. §. 128.), um in ihm selbst sofort nur das Ewige als gegenwärtig zu haben und zu erkennen. Vor dem höchsten Selbstverständnisse des Bewußtseins (was eben die Aufgabe des — gegenwärtigen — ersten Theils der Philosophie ist;) verschwindet

ganz die Welt der einzeln endlichen Dinge, und als einziger Gegenstand des Erkennens bleibt der unendlich in ihnen sich offenbarende Gott. Alles (wahre) Erkennen ist eo ipsò Gotterkennen. Aber dies Vernichten der endlichen Dinge in Gott und in seiner unendlichen Selbstoffenbarung ist selbst nur die Eine Seite und die bloße Grundlage der Wahrheit: dies Resultat kann wesentlich für pantheistisch gelten, wiewohl es die tiefste und erhabenste Gestalt des Pantheismus ist, die endliche Einzelnheit der göttlichen Persönlichkeit zum Opfer zu bringen. Aber wie dieser Begriff der Persönlichkeit Gottes (vgl. §. 136 Ende) die letzte Hülle der Abstraktion an demselben abstreift, so läßt er auch in der Erkenntniß die Kreatur wieder auferstehen aus ihr abstrakten Vernichtung. Der Begriff der Endlichkeit als des Erscheinenden ist ganz verschwunden und aufgehoben: sie ist kreatürliche Substanz (Monas), lebend und sich entwickelnd aus ihrer göttlichen Anlage, damit aber selbst ein Reales und Ewiges in Gott: was als das allgemein Charakteristische unserer Weltansicht schon mehr als einmal bezeichnet worden ist. (Vgl. die Andeutungen in der Vorrede des ersten Theils S. XXV. ff. und in weiterer wissenschaftlicher Ausführung die Vorschule der Theologie, so wie den letzten Abschnitt des gegenwärtigen Werkes.)

133.

Der hypothetische Schluß, formal betrachtet, hat das Concrete (S) zu seinem Mittelbegriffe, und ist demnach auf die zweite Formel M — S — P zurückzuführen. Die concrete Gestalt, die Verwirklichung des Begriffes ist nämlich dasjenige, was hier M und P vermittelt: S weist hier überhaupt auf, daß der Begriff Concretes geworden. Zugleich soll aber dadurch angegeben sein, wie diese Wirklichkeit

beschaffen ist, und so wird durch das bloße Setzen der Wirklichkeit des Begriffes die Conclusion vermittelt. M ist überhaupt wirklich (S), darum ist es auch also wirklich (P). Oder: da A wirklich ist (zweite Prämisse), so muß es auch B sein.

134.

Im hypothetischen Schlusse sondern sich demnach zwei scharf geschiedene Hälften ab, deren deutlich hervortretender Gegensatz eben die Bedeutung des Schlusses ausmacht: — was jetzt an der äußern Formation desselben näher nachzuweisen ist. Die erste Prämisse drückt die rein ideelle Synthesis von A und B aus: beide Begriffe sind innerlich Eins, und in keinem Sinne als getheilt oder getrennt zu denken, so daß jedes Werden, jede Succession zwischen beiden schlechthin negirt ist. — Die zweite Prämisse spricht das zufällige Sein (oder Nichtsein, — was hier den modus tollens gäbe,) — eines dieser beiden Glieder aus. — Zufällig, sagen wir zuvörderst, ist das Sein von A oder B, weil ihr Begriff und ihr Verhältniß dieser einzelnen Wirklichkeit eben so gut auch hätte entbehren können (§. 128.). Die Seite der Wirklichkeit setzt sich hier daher als ein dem Begriffe Äußerliches, Zufälliges, mithin in diesem Sinne Selbstständiges, ihm ausdrücklich entgegen. Zweitens jedoch wird sie eben so ausdrücklich verstanden als dem Begriff schlechthin unterworfen und nur dessen Verwirklichung. Dadurch wird das an sich Ideelle in das Gebiet der Wirklichkeit, des Entstehens und Vergehens, hinabgeführt, und hier erst kann die an sich untheilbare Synthesis von A und B als ein successiv auf einander Folgendes, als Grund und Folge, oder genauer als: Ursache und Wirkung, erscheinen. An sich oder im Be-

griffe sind Grund und Folge schlechthin Eins und zugleich, ohne Aufeinanderfolge. Erst in ihrer Wirklichkeit erscheinen sie in eine Succession auseinandergebreitet; — eine Erscheinung, welche freilich erst in der Ontologie begriffen werden kann. — Demnach lautet die Conclusion aus der zweiten Prämisse: Nun ist A, also muß auch B sein, mit ausdrücklicher Behauptung, daß B, ohne noch wirklich zu sein, dennoch in die Wirklichkeit eintreten müsse. Wäre es schon faktisch, gleichwie A, so bedürfte es nicht des Erschließens desselben, und so hat der Schluß gerade darin seinen Werth und seine Bedeutung, daß die im Begriffe als Grund und Folge zugleich gesetzten Momente in der Wirklichkeit in Succession auseinanderfallen: wir können durch den Gedanken aus der Wirklichkeit des Einen die des Andern herbeizwingen, ihren Eintritt prophezeien.

Ebenso kann aber der als faktisch hervorgehobene Moment B die Folge sein, woraus dann auf das Dasein des Grundes (A) zurückgeschlossen wird; eine Form des hypothetischen Schlusses, woraus das Princip der sogenannten Hypothese in dem empirischen Erkennen hervorgeht, wovon späterhin (§. 168.) noch ausführlicher die Rede sein wird.

135.

Der disjunktive Schluß (§. 131.) fand sich daran gesetzt, daß die Totalität des Begriffes, die vollständig entwickelte und ausgefüllte Allgemeinheit ihre Darstellung im Schlusse finden mußte. Die in ihre Arten vollständig zerlegte Gattung ist Princip des disjunktiven Schlusses: A ist sowohl B als C. Aber, wie sich schon am disjunktiven Urtheil entwickelte (§§. 94. 95.), stehen die erschöpften Arten eines Begriffes im Verhältnisse

gegenseitiger Negation und dadurch wechselseitiger Ergänzung, was seinen Ausdruck im disjunktiven Urtheil fand: A ist entweder B oder C; die Eine Prämisse des disjunktiven Schlusses, dessen Verlauf nun darin bestehen wird, aus der Verwirklichung oder Nichtverwirklichung des Begriffes in eine jener Arten (zweite Prämisse), darauf zu schließen: in welcher andern er demzufolge nicht-wirklich oder wirklich sei. (Nun ist A = B, drum ist es nicht C; oder: nun ist A nicht B, drum ist es = C, wodurch der modus ponens und tollens sich an diesem Schlusse als wesentliche Wechselbestimmungen zeigen.)

Der Mittelbegriff ist hier die Aufstellung der Totalität einer Gattung, also die ausgebildete, erschöpfte Allgemeinheit; wir müssen daher den disjunktiven Schluß auf die dritte Formel: M — P — S zurückführen. Was ist aber die Bedeutung dieser Vermittlung? Die abstrakte Gattung wird bis auf ihre einzelne Gestaltung, ihr Concretes, herabverfolgt, damit ist sie in diesem Falle entschieden; aber darin sind auch (zufolge des Mittelbegriffs) alle andern Möglichkeiten ausgeschlossen. Die concrete Bestimmtheit tritt hier als die Bestimmtheit der Gattung auf, überhaupt neben sich den Reichthum ihrer andern Möglichkeiten habend, an der eigenen Wirklichkeit (oder Nichtwirklichkeit) die letztern aber negirend.

136.

Und dadurch ergänzt der disjunktive Schluß das im kategorischen und hypothetischen noch Fehlende und vollendet so die gesammte Sphäre des Schließens überhaupt. — Im kategorischen Schlusse wurde der rein apriorische Begriff seiner zufälligen Wirklichkeit noch nicht ausdrücklich und mit vollendeter Unterscheidung entgegengesetzt. Dies

geschah im hypothetischen Schlusse, welcher die freie Idealität des Begriffes seiner Unmittelbarkeit gegenüber zum Bewußtsein bringt, zugleich aber daran die setzende, seine Wirklichkeit nach sich gestaltende Kraft desselben bewährt. So ist zwar überhaupt die Macht des Begriffes, formell gefaßt, zu ihrem Ausdruck gelangt. Aber diesem fügt der disjunktive Schluß noch den fehlenden Moment hinzu: daß nämlich der Begriff nicht bloß formelle Macht über die Wirklichkeit ist, sondern auch die innere Fülle von Möglichkeiten enthält, so oder anders sich zu verwirklichen: (also auch qualitative Macht ist.) Der Begriff, das Ewige, hat sich darin nicht nur als der absolute Beherrscher der Wirklichkeit (das Princip des hypothetischen Schlusses), sondern auch als den innern Reichthum, die All-Macht des Schaffens gezeigt: er bewährt sich als die freie Indifferenz, sich so oder anders zu bestimmen, was, spekulativ weiter ausgebildet, wohl die Grundlage zur Erkenntniß eines persönlich Schaffenden, eines Gottes geben dürfte. — Hiermit sind aber alle Bestimmungen des Begriffes erschöpft, und der Schluß selbst daher in seiner höchsten Form vollendet, indem die vorhergehenden Formen desselben darin sich durchdringen und ihre Ergänzung finden.

Anmerkung. Der disjunktive Schluß kann daher in seiner ersten Prämisse zugleich auch die Form eines hypothetischen Urtheils annehmen: („Wenn A ist, so ist es entweder B oder C;) — weil die gegen seine Wirklichkeit freie Idealität des Begriffes im disjunktiven Schlusse ebenso bezeichnet ist, wie im hypothetischen; so wäre vielmehr die hypothetisch-disjunktive Schlußform der höchste Ausdruck für dieses Verhältniß, ohne doch, wie die Logik es gewöhnlich ansieht, weil sie die Sache mehr äußerlich

betrachtet, darum einen besondern Schluß zu bilden. In der Regel wird indeß der hypothetisch-disjunktive Schluß, weil nur diese Form für das praktische Denken Interesse hat, nach der Gestalt aufgeführt, daß in seinem Untersatze die ganze Disjunktion aufgehoben wird, um daraus im Schlußsatze die Hypothese als Vorderglied ebenfalls aufzuheben: — das sogenannte Dilemma. (Wenn A wäre, so müßte es entweder B oder C sein; nun ist weder B noch C; Also 2c.) Hier ist also das Princip des Schlusses die reine Negation, die Aufhebung des Begriffes, d. h. der Beweis, daß nicht gedacht worden, daß vielmehr kein Begriff vorhanden sei. So ist diese Schlußart gar nicht „verwerflich", hat aber mit der Natur des reinen Denkens, des apriorischen Begriffes Nichts zu thun, sondern sie kämpft polemisch und widerlegend gegen irgend eine falsche Meinung (d. h. einen Nicht-Begriff), und hat nur, eben um sie daran aufzuheben, dieselbe gleichsam zur Probe in die Form eines reinen Denk- (oder Vernunft-) Schlusses gebracht.

137.

So wie sich früher (§§. 92—94.) das kategorische, hypothetische und disjunktive Urtheil als der unmittelbarste Ausdruck der Denkformen von Substanz und Accidenz, von Grund und Folge, und von Wechselwirkung ergab, so treten diese in den drei entsprechenden Schlußformen noch ausgebildeter hervor: 1) Im kategorischen Schlusse ist der Begriff die Substanz in ihrer beherrschenden Macht; das Concrete wird begriffen als das Accidentelle, die vorübergehende, wandelnde Erscheinung an dem Bleibenden, Ewigen des Begriffes. Dies kommt zum ententwickeltern Ausdrucke 2) im hypothetischen Schlusse,

welcher den Begriff als das absolut setzende, die Wirklichkeit gestaltende Princip, als schöpferischen Grund des Wirklichen begreift. Das Concrete ist hiernach nicht bloß ein Accidentelles, dem Begriffe Äußerliches, sondern es begründend stellt der Begriff Sich Selbst an ihm ohne Rückhalt dar: das Concrete ist die unmittelbare, selbstgeschaffene Gegenwart des Begriffes. — Aber der Begriff ist endlich auch nicht bloß abstrakte Allgemeinheit, sondern Reichthum innerer Beziehungen, er specificirt sich in Besonderheiten und Gegensätze seiner Verwirklichung. Dies findet 3) im disjunktiven Schlusse seinen Ausdruck: der Begriff ist die Einheit (Identität oder Indifferenz, vgl. §. 95.) innerer Wechselbeziehungen und in gegenseitiger Abhängigkeit stehender Besonderheiten, in deren Fülle er seine Macht und Gegenwart hat. Er ist die alle Gegensätze vereinigende und versöhnende unendliche Einheit, weil jene aus ihm hervorgegangen sind. — Alle drei Schlußformen sind aber bloß die Darstellung eines und desselben Verhältnisses, — nur immer ausgebildeter und nach innerlich sich ergänzenden Seiten — des Ewigen nämlich zum Unmittelbar-wirklichen — und so sind in ihnen zugleich spekulative Erkenntnißprincipien niedergelegt, wie sich denn auch späterhin zeigen wird, daß jeder dieser Schlußformen eine eigenthümlich spekulative Ansicht entspreche, welche indeß gegenseitig sich vollendend auf gleiche Weise in einander hinüberführen, wie dies an den drei Schlußformen nachgewiesen worden ist.

138.

So könnten wir nur noch ausdrücklich darauf aufmerksam machen, daß hierin nicht bloß, wie gewöhnlich in der Logik, Schlüsse abgeleitet sind, wie sie verein-

zelt, in der Form dreier terminorum, einhergehen, sondern daß daran allgemeine Formen des schließenden Denkens erkannt sind, welche im Einzelnen die mannigfaltigste und ausgebreitetste Anwendung erfahren. Es sind mit Einem Worte Principien zu Schlußsystemen, nicht aber vereinzelte Schlußschemata. So ist das Princip, die apriorische Allgemeinheit des Begriffes durch angestrebte Allheit des Einzelnen zu ersetzen, was, da es unerreichbar blieb, in das Princip der Induktion und Analogie überging, wozu späterhin sich noch das Princip der Hypothese gesellte (vgl. §. 134 Ende): — so sind alle diese Principien nicht einzelne Schlüsse, sondern allgemeine Formen der gesammten empirischen Erforschung, Schemata zu der reichsten und mannigfaltigsten Ausführung, was sich nun noch mehr an den eigentlich begriffsmäßigen Schlußformen bewährt hat, welche wir zu spekulativen Grundansichten sich werden ausbilden sehen.

Es ist damit also zugleich geleistet, was sonst von einer Deduktion der Kategorien (der allgemeinen Denkformen) gefordert wird, eine besonders seit Kant berühmt gewordene philosophische Aufgabe. Bisher, wenigstens bis auf einen weiter unten zu bezeichnenden Zeitpunkt, ließ man diese Deduktion gewöhnlich darin bestehen, daß man, auf das Denken in seinen einzelnen Weisen reflektirend, (die Anschauung blieb davon ausgeschlossen, was insofern ganz konsequent war, als man noch nicht zu der Einsicht gekommen, daß Anschauung selbst nur noch unentwickeltes Denken sei:) — daraus eine Anzahl vereinzelter Formen oder Allgemeinbegriffe sich abstrahirte, die nach sehr verschiedenem Range und Maasstabe neben einander gestellt, und oft gar nicht zusammengehörend, doch nicht einmal erschöpft wurden, indem es um diese innere Voll-

ständigkeit zu erreichen, darauf ankommt: sie aus der innern Entwicklung des Bewußtseins selber sich entwickeln zu lassen, wodurch ihre innere Ordnung, darin zugleich ihre gegenseitige Ergänzung von selbst sich ergiebt.

139.

Sodann läßt sich überhaupt ein doppelter Standpunkt unterscheiden, die Bedeutung der Kategorien aufzufassen, nämlich inwiefern sie allgemeine Formen (Gesetze), des anschauenden und denkenden Bewußtseins sind; (— gleichwie auch das organische Leben nach gewissen Grundformen und Gesetzen sich entwickelt: —) sodann inwiefern sie Grundbestimmungen nicht bloß der Subjektivität, sondern auch des Objektiven, des Seins, damit aber überhaupt alles Seins und aller Wahrheit sein sollen. Natürlich können sie nach dem ganzen Zusammenhange unseres gegenwärtigen Standpunktes hier nur zunächst die erste Bedeutung haben, indem wir lediglich noch auf der Stufe des Selbstbewußtseins stehen, und so weder in den Gegensatz desselben zu einem Objektiven hinausgetreten sind, noch viel weniger aber diesen Gegensatz ausgetilgt und überwunden haben. Kurz wir stehen noch nicht auf dem Standpunkte, wo das Selbsterkennen Gotterkennen geworden ist, da sich denn freilich eine andere Reihe von Deduktionen der Kategorien, und zwar, gerechtfertigt durch die vorhergehende Theorie des Bewußtseins, in ihrer subjekt-objektiven Bedeutung entwickeln wird. (Vgl. §§. 216. 220.)

(Doch ist es auch nicht die Skepsis, welche uns eingiebt, den Kategorien an dieser Stelle ihre objektive Bedeutung positiv abzusprechen, denn die Reflexion, der Moment der Trennung zwischen Subjekt und Objekt, ist auf

der gegenwärtigen Stufe des Bewußtseins noch gar nicht eingetreten; — sondern die ganze Frage nach einem solchen Gegensatze ist hier bedeutungslos, weil die trennende Unterscheidung zwischen beiden sich hier gar noch nicht erhoben hat, weil das einzig Gegebene, mit dem wir uns beschäftigen, das Bewußtsein, noch nicht in diesen Gegensatz eingetreten; und wenn wir dennoch hier von ihm reden, so geschieht dies nur durch individuelle Anticipation, und beiläufig, indem wir als Philosophirende doch schon die spätere Stufe kennen, wo es sich allerdings entwickelt.)

Das Princip dieser Deduktion der Kategorien ist also hier die Entwicklung des Bewußtseins aus sich selbst nicht allein zum Denken, sondern vielmehr im Denken, da alles Bewußtsein, nur unentwickelt oder entwickelt, Denken ist. Hieraus ergiebt sich auch die einzig rechte (natürliche) Ordnung der Kategorien, weil sie nur Abbild dieser innern Entwicklung des Bewußtseins sein kann, und so wie darin jede einzelne Stufe die vorige zugleich voraussetzt, und in sich enthält, so wird sich auch dasselbe, wechselbedingende Verhältniß an den Kategorien ergeben.

140.

Aber dies Bewußtsein hat sich schon vor unsern Augen zum Denken und im Denken entwickelt (§. 139.): indem wir also im Folgenden eine Deduktion der Kategorien unternehmen, muß sie eigentlich schon im vorherigen Fortgange enthalten sein. Es ist nur die Verkürzung und Zusammenziehung unserer bisherigen philosophischen Entwicklung, an einzelnen; aus einander sich ergebenden Abstraktionen festgehalten, was eben die Kategorien sind; jedoch werthlos oder sogar unverständlich ohne Beziehung auf jenen innern Fortgang. Am allerwenigsten kann aber daraus eine Tafe

fertiger Denkbestimmungen entstehen, ein abgeschlossenes Schema wissenschaftlicher Behandlung, um darnach über einen Gegenstand „nachzudenken", oder seinen Begriff darnach zu schematisiren, wie es seit Kant und in der Naturphilosophie vorzugsweise mit gewissen Kategorien gemacht worden ist, die oft nicht einmal Kategorien sind, sondern sinnbildliche Vorstellungen eines Denkverhältnisses, (wie z. B. das Umschlagen der Begriffe, die dialektische Aufhebung der Aufhebung, selbst die dialektische Bewegung solche symbolische Ausdrücke sind, welche in der Hegelschen Schule oft den ganzen Apparat ausmachen, mit welchem man die Gedanken vorwärts bringt:) oder mathematische und physikalische Abstraktionen, wie der Gegensatz von plus und minus, die Polarität, und was noch sonst von solchen leeren Schematen und Halbbegriffen je nach der Färbung der Schule in den meisten nachahmenden, wenn auch nicht originalen Denkversuchen spukt. Hierbei muß nämlich bedacht werden, was seit Hegel freilich allgemein bekannt sein sollte, daß die Kategorien in einander übergehen, also in vereinzelter Anwendung nur einseitig (oder wie es Hegel bezeichnend nannte, unkritisch) werden, woraus die verschiedenen wissenschaftlichen und spekulativen Einseitigkeiten und Abstraktionen zu Stande gekommen sind, indem man sich lediglich an eine Kategorie hält, aber damit weder die Reihe der vorhergehenden, darin schon enthaltenen, noch weniger den Übergang in die folgenden, jene erst vervollständigenden und somit wahrmachenden Kategorien zu ihrer Geltung bringt. Alle diese Irrthümer in jedem Zweige wissenschaftlicher oder philosophischer Untersuchung, welche demnach eigentlich bloß Einseitigkeiten sind, lassen sich insgesammt auf ein isolirendes Haften an einer noch unvollständigen Kategorie zurückführen, wie dies spä-

terhin bei Deduktion der einzelnen philosophischen Standpunkte und ihres innern Verhältnisses zu einander sich noch näher ergeben wird.

141.

Die Kategorien, welche sich in allem Anschauen und Denken specialisiren, mithin, als die ersten und abstraktesten, als Urkategorien des Anschauens wie Denkens zu bezeichnen sind:

I. Sein oder Ist — formelle Existenz im allgemeinsten Sinne, bloße Copula ohne jedes bestimmte Subjekt und Prädikat; — reine Thesis (Satzheit) für sich, ohne jede weitere (qualitative) Bestimmung. (Warum dies Ist darum dennoch nicht gleich sei dem Nichts, welches vielmehr schon die Negation eines qualitativ Bestimmten ist, mithin einem weit ausgebildetern Kategorienverhältnisse angehört, dem der Position, Negation, und Limitation (§. 145.), darüber vergleiche man, namentlich in Bezug auf den, mit der Gleichheit von Sein und Nichts gemachten Hegelschen Anfang des Systemes die Beiträge zur Charakteristik, S. 349.)

II. Aber das Sein ist nur als Bestimmt-sein, als ein Etwas. Hierdurch wird zunächst das abstrakte Sein zum Dies zusammengezogen, wird gesondert und herausgehoben als ein Bestimmtes überhaupt, und tritt somit in Gegensatz gegen anderes Dies. — Es kann, als Etwas, nur antithetisch angeschaut oder gedacht werden; — die Thesis ist selbst nur in Antithesis (Gegensatzheit).

Damit laufen beide Kategorien aber unmittelbar zusammen:

III. in dem Sichverhalten (πρός τι) der Bezogenheit, als reiner Synthesis (Bezugsatzheit). Alles Anschauen und Denken ist ein Bestimmen (Anschauen oder Denken als Etwas), alles Bestimmen aber ein in Verhältniß Setzen, Synthesiren des Gegensatzes, und so ist jede Thesis wie Antithesis nur möglich innerhalb einer (noch nicht entwickelten) Synthesis, so wie anderntheils alle folgenden Kategorien zugleich nur die tiefere Entwicklung dieser Urkategorie der Bezogenheit sind.

142.

Das abstrakte Beziehen und Begränzen, die allgemeinste Sphäre der Bezogenheit überhaupt, unmittelbar angeschaut giebt:

I. Die abstrakte Form des Nebeneinander — Raum.

II. die abstrakte Form des Nacheinander — Zeit.

Man kann beide insofern auch als Formen (Anschauungsformen) des Wirklichen begreifen, als sie mit völliger Abstraktion von jeder quantitativen wie qualitativen Bestimmtheit desselben, dennoch alle seine quantitativen und qualitativen wirklichen Bestimmungen in sich befassen. Sie sind hiernach die Grundvoraussetzung alles Bestimmens wie aller Bestimmtheit. Alles Wirkliche ist schlechthin ein räumlich-zeitliches. Dabei treiben sie aber von selbst aus ihrer abstrakten (unwirklichen und sogar widersprechenden) Leerheit zu ihrer innern Bestimmtheit fort. Zunächst vereinigen sie sich daher in der Kategorie

III. des bestimmten Räumlich-Zeitlichseins: Dauern, Bestehen gegen Anderes (welche man auch

in die aristotelische Doppelkategorie des Wirkens, Leidens zerlegen könnte *), wenn hier nicht schon die speciellere Kategorie der Kraft zu Grunde läge, — oder auch in die Störung und Selbsterhaltung einfacher Wesen, welches die Hauptkategorie im Herbartschen Systeme ist, die aber in die einfache des Dauerns zurückgeht, so wie diese wieder die der Raum-Zeitlichkeit zu ihrer Voraussetzung hat.)

143.

Es könnte unerwartet erscheinen, daß Raum und Zeit hier überhaupt unter den Kategorien aufgezählt und somit den Denkformen zugerechnet zu werden scheinen. Doch zunächst ist zu erwägen, daß ebenso die Formen des Anschauens wie des Denkens hier deducirt werden müssen, indem das Anschauen selbst sich nur als unentwickeltes Denken gezeigt hat, und wo es also Nichts darauf ankäme, wenn man Zeit und Raum nicht etwa Kategorien, sondern (mit Kant) reine Anschauungsformen nennen wollte, falls nur die Forderung, sie in den Zusammenhang ihrer vorhergehenden und nachfolgenden Gedankenbestimmungen aufzunehmen, nicht verabsäumt wird. Parallel jedoch mit der Bedeutung, zu welcher hier Raum und Zeit erhoben sind, wird sich in der Ontologie die für unsere philosophische Ansicht charakteristische Bestimmung finden, daß überhaupt alle Wirklichkeit (Realität) nur als räumlich-zeitliche oder (da der Zeit, wie sie gewöhnlich ge-

---

*) Aristoteles bezeichnet nämlich jene erste Kategorie des Dauerns durch κεῖσθαι, an welche er die Kategorien des ἔχειν (Zustand, Bestehen, habitus) und das ποιεῖν und πάσχειν anreiht.

faßt wird, der Begriff des Endlichen unmittelbar anklebt, indem man sie der Ewigkeit entgegenzusetzen gewohnt ist, statt sie als die gegenwärtige Ewigkeit selbst zu denken:) — als räumlich-dauernde ist, alles Unräumliche wie Unzeitliche aber für eine leere Abstraktion, ein Unwirkliches und non-ens anzusehen sei; — welcher Satz, um nicht mancherlei Misdeutungen zu erfahren, vorläufig seine Erläuterung und Rechtfertigung in unserer Exposition von Raum und Zeit finden möge, mit welcher wir (Charakt. S. 133—147.) die Kritik der Kantischen Theorie von Raum und Zeit begleiteten. (Ausserdem, was unsere Aufnahme von Zeit und Raum unter die Kategorien betrifft, so kann noch angeführt werden, daß sie schon Aristoteles in seinem ποῦ und ποτέ in der Reihe der Kategorien aufzählte, und daß, indem Kant sie aus seiner Kategorietafel verbannte, es ein schwer zu erklärender Mangel an Reflexion bei demselben ist, wenn er demungeachtet bei Definition der Kategorien der Modalität das Mögliche für das erklärt, was in irgend einer Zeit, das Wirkliche, was in einer bestimmten Zeit, das Nothwendige, was zu jeder Zeit zur Existenz komme. Abgesehen von der nicht hierhergehörenden Frage, ob diese Definitionen richtig sind, leuchtet doch so viel ein, daß Kant zum Denken des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen des Zeitbegriffs bedurfte, daß also in jenen Kategorien dieser mit eingeschlossen oder dabei vorausgesetzt wurde, wodurch schon indirekt auf ihr dialektisches Verhältniß hingedeutet ist.)

144.

Das leere, jedes Positiven noch entbehrende Dies, auf eben so leere Diese bezogen, ist abstrakte Begränzung gegeneinander, — Quantität: Synthesis leerer Unter-

schiede ist *Quantum*, — das Eins und Eins und Eins in's Unendliche fort, — ist *Größe* überhaupt, welche sich ferner zur continuirlichen oder discreten gestalten kann. Dies giebt die drei Kategorien:

I. Der *Einheit*, des leeren Etwas, oder abstrakten *Dies*, welches, da von seiner *qualitativen* Bestimmtheit hier noch abgesehen, oder diese als gleichgültig betrachtet wird, nur als *Eins*, andern, zwar formell unterschiedenen, aber ebenso leeren Eins gegenübersteht. Damit bezieht sich jedoch das Eins schlechthin auf anderes Eins, sein Begriff löst sich daher auf in den einer eben so abstrakten Mannigfaltigkeit oder

II. *Vielheit* überhaupt, ein leer Mannigfaltiges neben einander, — (das ἄπειρον nach *Platon's* Ausdruck) — ein unbefaßtes Viele. — Die *Befassung* der Vielen aber, oder die Vielen, zur Einheit verbunden, ist

III. die *Allheit*, die Mannigfaltigkeit als *Theile* zum *Ganzen* befaßt, oder das Ganze in deren Gesammtheit zerlegt — *Totalität* derselben: womit die discrete, auseinanderfallende Größe des Eins und des Vielen zur continuirlichen sich vereinigt.

145.

Das *Dauernde*, Insichbestehende ist damit als ein innerlich *bestimmtes*, im Gegensatze gegen alles Andere *sich Bejahendes*, *Positives* gedacht: das *formelle* Etwas, das *leere* Eins ist *erfüllt*, (qualirt:) — überhaupt gefaßt die Bestimmung der *Qualität*, in welcher alle vorhergehenden Kategorien zusammenlaufen. Das erfüllte Etwas fällt dadurch unter die Kategorie

I. der *Position*, bestimmtes, nur sich selbst gleiches, damit allen Andern entgegengesetztes Quale. — Da-

durch hat aber die Position des bestimmten Quale unmittelbar

II. seine Negation sich gegenüber: Nichtgesetztsein einer Qualität, Sein ohne die bestimmte Qualität. Dies ist der Begriff der Verneinung, welche immer nur ein Bestimmtes negirt, demnach nur innerhalb des vorhergegangenen Bestimmens gültig ist; daher sie aus dem Begriffe der Position, nicht aber aus dem abstraktesten des Seins hervorgeht. (Vgl. §. 141, I.)

(Dies giebt die formellen Begriffe der Identität und des Unterschiedes, welche zur Form des Urtheils entwickelt, als Grundsätze der Identität und des Widerspruches aufgeführt zu werden pflegen. (Vgl. §. 87.) Jedes Ding (Positive) ist sich selbst gleich; und: Kein Ding kann zugleich sich und seinem Gegentheile (Unterschiede) gleich sein, — zwei Sätze, in deren Verbindung die Wechselbeziehung der Position auf die Negation und umgekehrt ausgedrückt ist, die aber für sich und isolirt gefaßt gar keine wissenschaftliche Bedeutung übrig behalten. Sie sollen vielmehr die beiden Gegenseiten an jeder Bestimmtheit bezeichnen, theils selbstbejahend, Position zu sein, theils damit aber auch die absolute Negation gegen Anderes einzuschließen. Beide ließen sich kürzer und klarer auf den Ausdruck zurückbringen: daß Etwas nur angeschaut oder gedacht sei als durchaus Bestimmtes (sich selbst Gleiches), daß es eben hiermit nicht zugleich als sein Gegentheil angeschaut und gedacht werden könne. Jedenfalls muß aber der Satz des Widerspruches als die nothwendige Gegenseite der Position erst aus dem der Identität entwickelt, nicht aber nach der gewöhnlichen Ordnung ihm vorangestellt werden, weil aus der Position allein ihr

Negatives folgen kann, d. h. beide Kategorien laufen von selbst in der folgenden zusammen.)

III. Was in den beiden vorhergehenden Kategorien liegt und worin sie zusammengefaßt sind, ist die Limitation: — bestimmte, bejahend-verneinende Position, d. h. Position auf Negation und Negation auf Position bezogen, somit absolut sich begränzende Bestimmtheit, wodurch zugleich die Kategorie des abstrakten Sichverhaltens (§. 141, III.) erfüllt und entwickelt ist. Alles Bestimmte fällt unter die Kategorie der Limitation: Alles ist nur durch seinen Gegensatz, was es ist, jede Position ist umgekehrt Negation, und jede Negation Position. So laufen in gegenwärtiger Kategorie alle vorhergehenden zusammen, und ebenso werden alle folgenden nur eine weitere Entwicklung des Begriffs der Limitation sein. — (In die Form eines abstrakten Grundsatzes gebracht, giebt diese Kategorie den Satz des ausgeschlossenen Dritten, der, wie die Kategorien der Limitation selbst, nur die Verbindung und Beziehung der Position auf ihre Negation, und einer Negation auf ihre Position ausdrückt.)

146.

Die limitirte Position, oder das in sich begränzte (bestimmte) Quale muß aber zunächst bezogen werden auf die Urkategorie des Seins oder der Existenz, und die verschiedenen Arten zu sein, welche sich aus diesem Verhältnisse entwickeln, geben den Begriff und die Kategorien der Modalität (die Seins- oder Existenz-Art überhaupt).

I. Zuerst wird jenes Quale überhaupt nur in Beziehung auf Sein gedacht; oder das Sein als überhaupt im Verhältnisse zum Quale gefaßt. Es hat überhaupt nur diese Beziehung, d. h. es kann als existirend gedacht wer-

den: Kategorie der Möglichkeit. Oder es wird zwar auf Sein bezogen, diese Beziehung zugleich aber an ihm negirt — es ist unmöglich. Der Begriff der Möglichkeit ist überhaupt nur das abstrakte Verhältniß auf Sein: deßhalb geht die Möglichkeit unmittelbar über in die Einheit beider, in den Begriff der Wirklichkeit. — (Möglichkeit, bezogen auf den Begriff der Eigenschaft oder Accidentalität, der in die Kategorie von Substanz und Accidenz fällt, giebt den Begriff des Vermögens: diese nähere Bestimmtheit an der Bestimmtheit (am „Dinge") wird in Verhältniß gesetzt zum Sein: das Ding kann sie haben, — es hat das Vermögen dazu: potentia, dem actus gegenüber.

II. Die Einheit von Sein und Quale, oder das Quale als seiend gedacht, ist der Begriff der Wirklichkeit; sie ist nur der Gegensatz, dennoch aber die Begriffsfortsetzung, innere Weiterbestimmung des Möglichen. — (Die Definition des Begriffes der Wirklichkeit ist von jeher schwierig gewesen, weil man sie mit den verwandten Kategorien des Seins und der Position (des Quale) verwechselte, daher nun noch weniger sie auf die einzig richtige Weise, nämlich als Einheit beider zu bestimmen vermochte. Zunächst beruht der ontologische Beweis auf dem Mangel dieser dreifachen Unterscheidung: dem allerrealsten, alle qualitativen Positionen illimitirt in sich umfassenden Wesen muß darum, so schloß man, auch die Qualität des Seins beigelegt werden, d. h. sein Begriff schließt dessen Wirklichkeit ein. Es ist bekannter Maaßen Kant's Verdienst, diesen logischen Fehler aufgedeckt zu haben, indem er zeigte, daß die Wirklichkeit keine qualitative Bestimmung sei, sondern ein Begriff, der zur Qualität noch dazukommen könne, oder auch nicht. Freilich gelang es ihm nicht in gleichem Maaße, eben weil er die Kategorien in ihrem Verhältnisse

zu einander nicht entwickelte, sondern nur neben einander hinstellte, ihre Verschiedenheit sowohl, als doch auch den Grund ihrer naheliegenden Verwechselung richtig zu bezeichnen: dieser hat sich hier ergeben. Einestheils ist nämlich das formelle Sein als die abstrakteste Urkategorie, als der Anfang alles Bestimmens, implicite schon im Begriffe der Position enthalten, wodurch die Position überhaupt als in absoluter Beziehung auf Sein stehend sich ergeben hat (was zunächst den Begriff der Möglichkeit gab). Anderntheils wird aber erst im Begriffe der Wirklichkeit jenes implicite Verhältniß entwickelt: das Sein wird nicht nur bezogen, sondern schlechthin verbunden mit dem Begriffe der Position, d. h. diese als wirklich gedacht. Demnach ist die Kategorie der Wirklichkeit dennoch zugleich jenseits der Kategorien der Qualität, eine nothwendige Fortbestimmung derselben, und so ist auch mit dem Denken des Inbegriffs der Qualität (aller Positionen) oder dem Begriffe des allerrealsten Wesens nicht zugleich die darüber hinaus liegende Wirklichkeit desselben gedacht.)

(Wie sich der Begriff des Vermögens aus dem der Möglichkeit entwickelte: als ruhende Eigenschaft, so hier der Begriff der Kraft, als die wirkliche (wirkende) Eigenschaft, und wie der Begriff der Möglichkeit schlechthin zu dem der Wirklichkeit überführte, so der des Vermögens in gleichem Verhältnisse zu dem der Kraft, was späterhin noch genauere Entwicklung finden wird.)

III. Die Wirklichkeit ist Sein eines Quale, Sein des Bestimmten; aber darin ist die Möglichkeit anderer Bestimmtheiten nicht erschöpft: jedes Bestimmt-Sein hat den Begriff der Möglichkeit sich noch gegenüber. Damit ist deren Einheit gefordert, als die dritte Kategorie, — der Begriff der Nothwendigkeit. Das Wirkliche ist dies

nur im Gegensatze des Möglichen, aber wenn das Wirkliche und Mögliche schlechthin zusammenfällt, indem nur das Mögliche wirklich, und nur das Wirkliche möglich, so heißt dies das Nothwendige, — was wieder den Gegensatz des Zufälligen sich gegenüber hat. Zufällig ist das Wirkliche mit der Beziehung, daß es nicht zugleich das Mögliche sei, (daß die Möglichkeiten nicht in seiner Wirklichkeit erschöpft, daß es nicht, oder anders sein könne.) Es ist ganz die vorige Kategorie der Wirklichkeit, nur bezogen auf seine Einheit mit dem Möglichen, und diese daran negirt, also das Wirkliche als Nicht-nothwendiges. (Wie die letztere Bestimmung des Zufälligen sich aber selbst aufhebt an ihren entgegengesetzten Kategorien, ist schon vorher nachgewiesen worden; vgl. §§. 103 u. 128.)

147.

Die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit haben sich als nur in Beziehung auf einander ergeben: der eine ist nur durch das Verhältniß zu den andern, was er ist. Hierin ist zuerst das Verhältniß des Ineinander (der Relation) der Begriffe dargestellt, wodurch der Begriff der Synthesis, des Bezogenseins selbst (§. 141, III.) am höchsten entwickelt worden ist. Ein Begriff ist zugleich dieser und sein anderer: das Verhältniß drückt also Einheit aus, welche sich innerlich dennoch theilt in ihren Gegensatz, darin aber gerade sich als Einheit setzt und behauptet.

I. Dies Ineinander der Begriffe, diese Einheit des Entgegengesetzten, unter der Kategorie der Möglichkeit gedacht, ist das Verhältniß von Substantialität und Accidentalität. — Die Substanz setzt sich schlechthin als ihr Anderes, hat diese bestimmte Eigenschaft; aber sie geht

nicht auf in derselben, sondern hält ihr den Reichthum ihrer übrigen Bestimmtheit entgegen, deren reale Möglichkeit sie ist, und setzt dadurch jede derselben zum Unwesentlichen, Äußerlichen, Accidentellen herab. Die Substanz ist die Totalität ihrer Accidenzen, aber keine derselben für sich erschöpft ihre Macht; jene ist das Wesen, diese nur das Unwesentliche, Übergehende daran: das Wesen der Substanz spricht sich aus in ihnen, aber sie könnte auch andere Accidenzen haben, und doch im „Wesentlichen" dieselbe bleiben. (Dies ist die Hauptseite des Verhältnisses zwischen Substanz und Accidenz: sie wird hier gedacht als die gleichgültige Möglichkeit (Fülle, Macht) dieser oder jener Accidenzen.)

II. Aber wie die Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht, so jenes Verhältniß in das von Causalität und Dependenz: die Substanz ist zugleich die Ursache ihrer Accidenzen, diese die Wirkung des Wesens der Substanz, und so ist das Substantialitätsverhältniß schärfer vielmehr als Causalitätsverhältniß zu bestimmen, indem jenes entwickelter unmittelbar zu diesem wird. Die Ursache und Wirkung ist das reine Verhältniß des Ineinander der Begriffe, — die Relation in Gestalt der Wirklichkeit: die Ursache ist nur in ihrer Wirkung, die Wirkung nur durch ihre Ursache; jede derselben ist mithin nur in der andern gegenwärtig. So sind beide vielmehr zugleich auch wechselseitig bedingt und sich bedingend; die Ursache geht nicht allein einseitig in die Wirkung über, sondern umgekehrt wäre auch die Ursache nicht ohne ihre Wirkung. Somit ist in dem Causalitätsverhältniß selbst schon wieder unentwickelt eine andere Kategorie enthalten, eben so wie in dem der Substanz und Accidenz schon jene lag; — die der Wechselwirkung. — (In der gewöhnlichen

Auffassung wird die Kategorie von Causalität und Dependenz an die Begriffe der Zeit und des zeitlichen Nacheinander geknüpft, und wird so in der verblaßten Gestalt von Grund und Folge in Succession auf einander aufgefaßt. Ein Einzelnes wird als Grund eines andern Einzelnen, dies als dessen Folge bezeichnet, und so in's Unendliche fort: aber beide fallen aus einander, die Folge ist nach dem Grunde, und der Grund ist zeitlich vergangen, wenn die Folge eintritt. Darin ist das Causalitätsverhältniß aber eigentlich aufgehoben, dessen wahrer Begriff im Ineinander (oder der Gleichzeitigkeit) der beiden Gegensätze, mit Abweisung jeder dazwischengeschobenen Folge besteht. Es ist daher vielmehr die Sache der Spekulation, den Begriff eines zeitlich Successiven in Grund und Folge bestimmt abzuweisen, d. h. den innern Widerspruch desselben aufzudecken. Der Grund ist nur in seiner Folge wirklich; er ist selbst die Folge, und diese ist der Grund.)

III. Dies leitet in das dritte Verhältniß des Ineinander der Begriffe, in die Wechselwirkung hinüber, als die eigentliche Wahrheit der beiden vorhergehenden. Sie ist das Ineinander der Begriffe unter der Kategorie der Nothwendigkeit. Es ist nicht mehr die bloße Möglichkeit der Substantialität, in ihren Accidenzen sich so oder anders zu äußern, nicht mehr die einseitige Verwirklichung des Grundes in einer Folge, sondern das eben so vorwärts als zurückgreifende Verhältniß, daß beide schlechthin nothwendig bei und in einander sind, daß demnach die Folge eben so gut wieder als Grund, der Grund als Folge betrachtet werden muß. Jedes derselben ist nur in der Beziehung auf das Andere und empfängt diese Beziehung unmittelbar zurück: d. h. sie sind in absoluter Wechselwirkung zu einander. Wie die Substanz nur

als Causalität, so ist diese nur als Wechselwirkung, die beiden erstern also nur in dieser vollendet: jenes Werden der Accidenz aus der Substanz, der Folge aus dem Grunde löst sich in die absolute Ruhe wechselseitiger Beziehung auf, wo Jedes nur in und mit dem Andern ist, Keines also erst zu werden vermöchte. — Die Kategorie der Wechselwirkung ist daher, wie zunächst die höchste Entwicklung der Kategorie der Beziehung, so überhaupt die höchste, umfassendste aller Kategorien, die sämmtlich in ihr als in ihrer letzten Wahrheit zusammenlaufen. Alles ist eigentlich nur wahr vom Standpunkte dieser Kategorie, und auch die spekulativen Hauptprobleme und die verschiedenen Ausdrucksweisen zur Lösung derselben (oder die verschiedenen philosophischen Systeme) werden erst hierin ihren letzten Abschluß erhalten.

148.

Die Urbegriffe daher, welche man sonst wohl in der Kategorientafel, so oder anders geordnet, neben einander aufzuzählen pflegt, zeigen sich hier vielmehr als die auseinander hervorgehenden Wende- oder Ruhepunkte, welche die Fortentwicklung des Anschauens zum Denken und die Vollendung des Denkens in sich bezeichnen. Sie sind die abstrakt ausgesprochenen und in ebenso abstrakter Sonderung festgehaltenen Resultate der einzelnen Stufen dieser Entwicklung. Aus diesem lebendigen Fortflusse des Denkens aber herausgerissen, und für sich und einander gegenüber gedacht, erzeugen sie Widersprüche, in deren Hervorarbeitung die spekulative Aufgabe des skeptischen Standpunktes liegt (§. 186.). Ihr wesentliches Verhältniß besteht aber darin, daß sie nicht so fest gegen einander existiren, sondern in einander übergehen, und nur in diesem

Übergehen und in dessen Wechselbeziehung jede für sich ihre Bedeutung erhält.

Alles Anschauen und Denken ist ein Bestimmen, damit aber Aussondern des Dies vom Andern, was sich in die allem Anschauen wie Denken gemeinsamen drei Urkategorien: des Seins, des Dies und des Sichverhaltens auseinanderlegt. Dies unendliche Sichverhalten, diese Form der Unterscheidbarkeit überhaupt angeschaut, wird Räumlichkeit und Zeitlichkeit: das Dies, als räumlich-zeitlich sich verhaltendes angeschaut, ist in sich bestehendes, worin abermals die beiden ersten Kategorien sich vereinigen. Dies sind die Kategorien des Sichverhaltens von der Seite der Anschauung aufgefaßt, welche nun, durch dieselbe hindurchgehend, aber in das bloß formelle Denken aufgenommen, die quantitativen Kategorien des Eins, der Mehrheit und der Allheit geben.

Aber das (abstrakte) Eins, anderm Eins gegenüber, ist dies nur innerlich erfüllt, qualitativ bestimmt. Es wird als dies Positive gedacht, hat aber damit zugleich seine Negation sich gegenüber, welcher Gegensatz in dem der Limitation sich unmittelbar durchdringt. — Hiermit wird das qualitative Eins zugleich schon unmittelbar bezogen auf Sein, und die Arten oder Modalitäten des Seins. Die Beziehung der Position auf Sein überhaupt heißt Möglichkeit; ihre Einheit (Wechseldurchdringung) Wirklichkeit, die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit — Nothwendigkeit.

Daran entwickeln sich aber zuerst die schlechthin allgemeinen Begriffsbeziehungen, — das absolute Ineinander (die Relation) der Begriffe: und wenn in den vorhergehenden Kategorien noch zufällige oder endliche

Verhältnisse gedacht werden konnten, so hat sich das Denken hierdurch selbst darüber hinausgearbeitet, und ist in die ewigen, schlechthin allgemeingültigen Verhältnisse eingetreten. Der starre Gegensatz derselben ist gelöst, das Entgegengesetzte ist selbst nur in einander, in der daraus resultirenden Einheit, was es ist, und in dieser Nachweisung beruht die eigentliche Auflösung aller Gegensätze und Widersprüche. So ist dies Ineinander zunächst das Verhältniß von Substanz und Accidenz: der Eine Begriff kann sich darstellen in dieser oder jener Eigenschaft, deren Totalität er ist: damit setzt sein Wesen selbst die aus ihm hervorgehenden Accidenzen, bringt sie hervor: die Substanz ist also, näher erwogen, vielmehr Ursache; und das vorige Verhältniß hat sich zu dem von Ursache und Wirkung entwickelt. — Indem aber ferner die Ursache unmittelbar in der Wirkung, diese in jener, jedes also nur im Andern ist; so hat sich daran zugleich schon das dritte Verhältniß, das der Wechselwirkung, als die letzte Wahrheit aller vorhergehenden ergeben.

149.

Wir stehen am Ende der Entwicklung des Denkens. Es hat sich in seiner allgemeinsten Bedeutung gezeigt als das Abstreifen des Endlichen und Zufälligen in den gegebenen Anschauungen, um in ihnen das Ewige zu erkennen. In diesem Processe zerfällt es aber in die innerlich sich ergänzenden Momente des Begriffes, Urtheiles und Schlusses. Im Momente des Begriffes zeigt es sich in abstraktester Gestalt, als abstrahirendes Aufsteigen zum Allgemeinen im Concreten. Das Ewige wird hier aufgefaßt als das

abstrakt Allgemeine, worin das Concrete, einzeln Wirkliche verschwunden ist; das Allgemeine steht demnach noch im Gegensatze mit ihm und bleibt ein Jenseitiges, darum Abstraktes, Unwirkliches, ein bloßer Gedanke. Da ergänzt sich das Denken tiefer durch Urtheil und Schluß, welche das dort noch leere (wesenlose) Allgemeine — den Begriff, der noch nicht die Idee ist, zur innerlich bestimmten, concreten Allgemeinheit, zur Idee verlebendigen. Das Urtheil ist zunächst überhaupt nur die Form der Besonderung des Allgemeinen; der Schluß entwickelt dies Verhältniß, indem er das Einzelne zurückführt auf sein in ihm sich besonderndes Allgemeine, oder das Allgemeine herableitet auf seine concrete Selbstgestaltung im Einzelnen, wodurch beide Gegensätze, als in der Besonderung vermittelte, als in einander, nachgewiesen werden. Den höchsten Ausdruck gewinnt dies Verhältniß in den eigentlichen Denk- (Vernunft-) Schlüssen, worin auch das vorher noch Zufällige, Äußerlichbleibende des Einzelnen von der Idee gänzlich durchdrungen, und darin vollständig erkannt wird als die Selbstgestaltung, Offenbarung des Allgemeinen; wodurch denn für das Denken Nichts übrig bleibt, als das zur Einzelnheit sich unendlich fortbestimmende Allgememeine selber, — die Idee. Das Ewige ist nun nicht mehr das jenseitige, abstrakt-Allgemeine, sondern es vollzieht sich schöpferisch im Einzelnen, worin es seine Allgegenwart hat. Das Einzelne (Endliche) aber, als für sich bestehendes, ist gänzlich verschwunden.

150.

Das Allgemeine ist dadurch aus seiner Abstraktion befreit, indem es sich im Schlusse zu dem wiederhergestellt

hat, was es innerlich ist: zur Verwirklichung im Einzelnen. Dieser Standpunkt ist daher nicht nur die Ergänzung der einseitigen Richtungen des Begriffebildens und Urtheilens, sondern Ausdruck der Wahrheit überhaupt: er ist zugleich auch spekulatives Resultat, wie es die Entwicklung des denkenden Bewußtseins in sich selbst vollzogen hat. Das Allgemeine ist nur als sich besonderndes und in seiner einzelnen Selbstgestaltung wirklich. Eben so umgekehrt ist das Einzelne nichts mehr und nichts Anderes, als die Selbstverwirklichung des Allgemeinen. Oder beide Sätze zusammengefaßt: Das besondert Allgemeine ist das Wirkliche, und Nichts ist wirklich, denn dies. Die Abstraktion des Begriffes ist hierin gänzlich abgewiesen und widerlegt, weil dieser zu seiner (rechten) Wirklichkeit gebracht worden: als Begriff ist er eben — nur Begriff, eine hohle Allgemeinheit, ein „leeres“ Gedankending, weil die Abstraktion ebenso gut auf der einen als der andern Stufe des abstrahirenden Aufsteigens willkührlich stehen bleiben kann, und der also entstandene Begriff weiter nichts, als die jeweilige Gränze dieses Aufgestiegenseins bezeichnet. (Vgl. §§. 73 ff. 82.)

Anmerkung. Jenes eben gefundene spekulative Resultat zeigt sich als das Ziel der ganzen bisherigen Entwicklung des Bewußtseins, nicht aber als das Ergebniß eines individuellen Philosophirens: das Bewußtsein selbst in seinem Wesen ist dies spekulative Resultat und leistet uns Bürgschaft dafür; und diese Seite unserer Theorie des Bewußtseins, wonach sie zugleich eine spekulative Grundansicht gewinnt, ist besonders in's Auge zu fassen; weßhalb es Zeit wird, von hier aus auf unsern bisherigen Weg einen Rück-

blick zu werfen. — Der *Entschluß*, überhaupt denken zu wollen, war Anfang der Philosophie. Damit ist das Bewußtsein zunächst sich selbst nur noch gegenwärtig, nicht als denkendes, sondern in der ganzen Breite seiner unmittelbaren Selbstgegebenheit, aus welcher es sich zum Denken fortzuentwickeln hat. Die Philosophie soll daraus erst erfunden, von Neuem geboren werden. Indem nun das Bewußtsein sich durch seine vermittelnden Vorstufen zum Denken fortbestimmt hat, darin aber das Denken sich bewährt, — in seiner Vereinzelung wie im Ganzen, im einzelnsten Schlusse wie im wissenschaftlichen Schlußsysteme — als ein schlechthin *Begründendes*, d. h. alles Endliche als solches schlechthin aufzuheben und darin die Offenbarung des darin *gegenwärtigen* Ewigen zu sehen, — wonach das Denken in seiner Vollendung durch den Schluß nicht nur ein Suchen des *Ewigen*, wie es im Begriffe und Urtheile sich noch verhielt, sondern ein *Erkennen* des Ewigen in der *aufgehobenen Endlichkeit* geworden ist: — so ist die dadurch erworbene spekulative Grundansicht nicht die unsrige, sondern Resultat der Gesammtentwicklung des Bewußtseins; der Menschengeist selbst ist unmittelbar spekulativ, und ist unser Lehrer und Leiter geworden. Anfangs, wie es schien, bloß eine Theorie des Bewußtseins entwerfend, haben wir dadurch zugleich die in ihm liegende spekulative Wahrheit zur Anerkenntniß gebracht, und damit thatkräftig philosophirt, nicht zwar als Individuum mit eigenen Philosophemen, sondern das allgemeine Bewußtsein selbst hat uns gelehrt und entschieden.

So sieht man, wie wenig vor der wahren Betrachtung dieser Verhältnisse von verschiedenen Philosophien, von meinem oder Deinem Systeme die Rede sein kann. Auch die eine individuelle Philosophie zu besitzen glauben, sind

befaßt in der Einen Philosophie des Menschengeistes; und ihr Gegensatz entsteht nur aus den verschiedenen Standpunkten, in welche sich jenes gemeinsame Grundbewußtsein nothwendig zerlegt, wie sie sich im weitern Verlaufe unserer Theorie vollständig ergeben werden; — oder auch in den besondern Einseitigkeiten und Verbildungen, von welchen keine individuelle Gestaltung der Wahrheit frei ist, wo also gerade das Persönliche Grund des Falschen und Richtigen wird.

151.

So wäre hier wieder ein Standpunkt gewonnen, von welchem aus die Philosophie definirt werden kann, und zwar tiefer und wesentlicher als in den bloß vorläufigen und ganz formellen Beziehungen der Einleitung (vgl. §§. 8. 10. mit Anmerk.); doch kann selbst hier nur ihr allgemeiner Gesichtspunkt in Betrachtung der Wahrheit, nicht irgend ein bestimmter Inhalt oder einzelne Resultate derselben bezeichnet werden. Sie ist das zum Denken entwickelte Bewußtsein, das sich darin selbst durchaus begreift, — oder das sich selbst verstehende, damit aber aus dem Zerfließen über dem Einzelnen sich zusammenfassende, — absolute Denken. — (Absolutes Denken zu sein — diese Bestimmung der Philosophie findet sich schon bei Hegel; aber es fehlt die andere, ebenso wesentliche, weil bei ihm das absolute Denken überhaupt nur gesetzt (postulirt oder angenommen), keinesweges aber entwickelt wird aus dem gesammten (nicht denkenden, und nicht absolut denkenden) Bewußtsein: — daß es sich durchaus versteht nach Ursprung und Bedeutung, und daß es Rechenschaft über sich ablegen kann von Anfang her; ein Mangel, dessen Folgen sich in dem nächsten Abschnitte: über die Stufen des Erkennens, noch näher ergeben werden.)

152.

Wir haben das Denken bisher nur formell betrachtet, wodurch es das Ansehen gewinnen konnte, als ob es, an sich nur die leere Form, sich den Inhalt nicht selbst zu geben vermöchte, sondern ihn als etwas Fremdes, ihm Entgegengesetztes, nur zufällig zu ihm Hinzutretendes, von Anderswoher empfinge. Überhaupt ist der Gegensatz zwischen Inhalt und Form, wie ihn die Logik gewöhnlich macht, noch keiner ausdrücklichen Berichtigung unterworfen worden. Zunächst ist aber zu bedenken, daß das Bewußtsein selbst, wie es an der concreten Anschauung sich entzündet und entwickelt, ebenso denkendes wird, also concreter Begriff, concretes Urtheil und Schluß ist, und nur also sich in sich entwickelt, — damit aber seinen Inhalt sich selbst giebt. Welches dieser im Einzelnen sei, ist unbestimmbar und gleichgültig; — und dies die Seite, wonach die Logik in der behaupteten Abstraktion vom Inhalte Recht behält; — aber damit ist dieser Inhalt kein fremder, sondern im Anschauen und Denken erzeugter, und nur in diesem Erzeugen ist überhaupt das Anschauen und Denken wirklich. Somit ist das also erfüllte, seinen Inhalt sich selbst gebende (wirkliche) Denken vielmehr als Erkennen zu bezeichnen.

Vierte Epoche.

Das Ich als erkennendes.

153.

Das Erkennen ist nicht mehr, als das Anschauen und Denken, sondern es ist nur verwirklichtes, mit einem bestimmten Inhalte und Resultate sich erfüllendes Anschauen und Denken. Bisher wurden beide noch in abstrakter Ruhe, (unter der Kategorie des Vermögens; vgl. §. 146, I.) betrachtet, jetzt treten sie in ihrer Wirklichkeit und That, als erkennendes Anschauen und Denken vor uns, worin sie erst ihre Wahrheit erhalten.

Indem es sich hier nur von der Entwicklung des Erkennens handelt, die es in Bezug auf seinen Inhalt gewinnt, — was nach der gewöhnlichen Eintheilung der Logik etwa dem Abschnitte von der Erwerbung der Erkenntniß oder der Methodenlehre entsprechen würde: — so sind wir in denselben Entwicklungsgang hineingewiesen, der von Anschauung zu Denken und näher dann im Denken selber durch die Momente des Begriffes, Urtheiles und Schlusses sich hindurchbewegte. Das Erkennen, ausgehend von der Unmittelbarkeit der einzelnen Anschauungen, sucht diese zunächst in ihrer Bestimmtheit festzuhalten; es ist darin ein Zusammenfassen, Vergleichen, Unterscheiden, kurz unentwickeltes

Denken, wodurch es zugleich über sich selbst hinausgreift und sich zum wirklichen Denken bestimmt. Dennoch bleibt die Welt der Anschauung in ihrer scharfabgegränzten Bestimmtheit und ihrer qualitativen Unendlichkeit die Basis alles Erkennens; und vorläufig ließe sich hier schon als die höchste Stufe des Erkennens diejenige bezeichnen, wo das Anschauen in Denken aufginge, oder wo das Denken zur Unmittelbarkeit der Anschauung zurückkehrte, und den Begriff in der Anschauung als gegenwärtig und wirklich erblickte.

154.

Das denkende Erkennen besteht zunächst darin, die Anschauungen zu begreifen, dann zu begründen. Es faßt die Einzelnanschauungen in abstrakten Begriffen zusammen; der abstrakte Begriff muß jedoch nach seinem specifischen Unterschiede bestimmt werden; so geht er in's Urtheil über, näher in die Urtheilsformen der Nothwendigkeit und der Begründung. Damit entwickelt sich noch bestimmter die Anforderung: zu begründen, warum die Anschauung durch ihren Begriff gerade also bestimmt sei. Hierin besteht das schließende Erkennen: Einzelnes soll begründet werden durch anderes Einzelne, nach ebenso einzeln angewendeten Kategorien. Daraus entspringt das empirische Denken, welches nach für sich festgehaltenen vorausgesetzten Denkformen von Vermögen, Kräften, Gesetzen, überhaupt nach allgemeinen Abstraktionen sich im Erklären, systematischen Zusammenstellen, Begründen, in's Unendliche versucht; der Boden aller empirischen Wissenschaften, welche dergestalt aus Anschauung und vereinzeltem, die Kategorien nicht durchführendem (endlichem) Denken erwachsen. Die Anschauung in ihrer Reinheit bleibt in ihnen jedoch die unvertilgliche Basis, das vor-

läufig Wahre, zu welchem man, um sich zu orientiren, zurückkehren muß; und es ist nur ein völliges Mißverstehen des wahren Verhältnisses, wenn man behauptet, daß die Spekulation, indem sie die gewöhnlichen Begriffe und Auffassungsweisen des empirischen Denkens widerlegt und für ungenügend erklärt, damit auch den reinen Inhalt der Anschauung abweisen oder misachten dürfe. Vielmehr ist diese der erste Quell der Realität für das Bewußtsein, und, wie sich finden wird, innig verwandt und nur die Eine Gegenseite des spekulativen Erkennens.

155.

So entwickelt sich das gesammte Erkennen nach folgender Grundeintheilung:

1. Das empirische Erkennen wurzelt in der Anschauung, bestimmt sich daraus zum aposteriorischen (die einzelnen Gegenstände seines „Nachdenkens“ aus der Anschauung nur entlehnenden) Denken fort, und ordnet endlich die also gefundenen Abstraktionen und Denkbestimmungen in ein Begriffssystem, welches man mit dem gemeinsamen Namen der Erfahrungsphilosophie belegen kann. Ihr Charakteristisches besteht darin, jene vereinzelten Denkformen und abstrakten Bestimmungen als etwas Festes und Fertiges in sich aufzunehmen, und sie nach eben so äußerlichen Beweisen und Schlüssen in wissenschaftlichen Zusammenhang und Anordnung zu bringen. In dieses Gebiet gehört nicht nur die gewöhnlich so genannte Erfahrungsphilosophie, wie etwa die frühere empirische Psychologie und die gewöhnliche Logik, sondern auch dem größten Theil nach der Dogmatismus, welcher sich gleichfalls eigentlich nicht über das in seiner Wurzel empirische Aufnehmen der abstrakten Begriffe und Bestimmungen erhebt,

(z. B. der Begriffe und Vermögens, des Dinges, des Gegensatzes vom Unendlichen und Endlichen u. s. w.), und dem dieselben etwas eben so Festes und Unbewegliches sind, wie es dem Denken überhaupt die Anschauung ist.

156.

Gegen diesen empirischen und dogmatisch-abstrakten Inhalt des denkenden Erkennens wendet sich nun

2) die Reflexion (§. 56.), woraus die zweite Stufe, des reflektirenden Erkennens, sich ergiebt. Die Formen und Abstraktionen nämlich, in welchen das Denken vorher als in einem Letzten und schlechthin Gewissen aufging, in denen es dachte, werden jetzt selbst wieder objektivirt; es befreit sich von ihnen und stellt sie vor sich hin als Gegenstand neuer Untersuchung und Durcharbeitung: das Denken selbst wird gedacht durch sich selbst, einer der kühnsten und wichtigsten Schritte in der Gesammtentwicklung des Bewußtseins, und in welchen Individuen er auch zuerst zum Durchbruch kam, der höchsten Bewunderung werth; weil er plötzlich eine neue Welt eröffnet, weil der Geist darin sich zuerst zum spekulativen — aus sich selbst schöpfenden Gedanken emancipirt hat. Nachdem er nämlich die mannigfaltigen Objekte sich gegenüber denkend durchgearbeitet, hat er darin den Bestand erhalten, um sein ausgebildetes Denken selbst denkend zu erfassen.

157.

Auf der Stufe des reflektirenden Erkennens werden jene Denkformen zunächst in ihrer bisherigen Starrheit und dem Gegensatze gegen einander festgehalten, und bis zu

ihrem daran sich ergebenden äußerlichen Widerspruche fortgetrieben: (das Ding soll Eins sein, ist aber doch auch ein Vieles von Eigenschaften, seiend und doch auch nicht seiend, d. h. werdend u. s. f.) Hieran bildet sich die Negation, der Zweifel aus, daß jene Denkformen überhaupt Wahrheit enthalten. Das Wahre erscheint als ein Unerkennbares, Jenseitiges für das Bewußtsein; und damit zuerst entsteht der Zwiespalt zwischen dem Bewußtsein und dem Gegenstande desselben, dem Wahren: das Subjektive und Objektive ist nun für das Denken ein getrenntes, entgegengesetztes geworden: — daraus die Skepsis, als der erste Moment der Reflexion.

Diesen hindurchentwickelten Gegensatz nimmt die Untersuchung wiederum als etwas Festes auf, um über den Zweifel und die bloße Verneinung hinaus zur positiven Behauptung fortzugehen, daß jene Denkformen gerade in ihrer absoluten Subjektivität ihre Wahrheit und Bedeutung haben, das Objektive dagegen ein schlechthin Unerkennbares, dennoch aber als Objektivität überhaupt dem Bewußtseins Erscheinendes sei; — der Kriticismus als zweiter Moment:

Bis denn endlich diese also leer gewordene, bloße Form der Objektivität selbst gänzlich abgeworfen und das Bewußtsein als das sich einzig gegenwärtige und seinen Inhalt sich selbst gebende gefaßt wird: — der subjektive Idealismus, als dritter, vollendender Moment des reflektirenden Erkennens. — Als solcher hat er jenen Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität selbst schon in sich aufgelöst und vernichtet; er ist dadurch nur die vorbereitende Gegenseite

3) des spekulativen Erkennens, durch welches das Bewußtsein in sich selbst den Quell der Wahrheit findet,

und sie in reinem Denken aus sich selbst entwickelt, was wieder nach dreifacher Abstufung sich vollenden wird.

Dadurch ist die Eintheilung und systematische Übersicht für den gesammten folgenden Abschnitt gegeben.

Erste Stufe.

Das empirische Erkennen.

1. Das Erkennen durch Anschauung.

158.

Wir sind damit wieder in den Anfang, zum Unmittelbarsten des Bewußtseins zurückgekehrt; aber es selbst hat durch die dazwischenliegende Untersuchung eine andere Bedeutung erhalten. Das Unmittelbare ist die Offenbarung des Ewigen, als schlechthin Gegenwärtigen. Darin ist die tiefe, meist verkannte, oder mehr nur geahnete Bedeutung der Anschauung ausgesprochen. Die Anschauung, rein als solche, unvermischt und unentstellt von einseitigen Denkbestimmungen (was allein erst das tausendfache Meinen (δόξα) erzeugt über die Gegenstände) hat immer Wahrheit, weil sie nach irgend einer Seite ein Ewiges in sich offenbart. So ist kein in seiner Reinheit aufgefaßtes Phänomen ohne allgemeine Bedeutung; das rechte aposteriori ist damit selbst schon zugleich ein apriorisches, und es findet zwischen beiden in ihrer Wurzel gar kein Gegensatz statt. So ist die Anschauung der Sinn für diese unmittelbar gegenwärtige Wahrheit,

für das unzerstörbar Gewisse, ohne freilich zugleich das Vorbedeutende desselben zu erkennen. Dies ist sie nämlich, aber keineswegs versteht sie sich so, sondern **Wir**, d. h. das vollständig entwickelte, sich selbst erkennende Bewußtsein versteht sie also. Sie selbst gehört, so wie ihr **Inhalt**, zu dem, was erst auf einer höhern Stufe des Bewußtseins in seiner wahren Bedeutung verstanden werden kann.

Anmerkung. Wie in den niedern, unmittelbaren Zuständen des Geistes doch schon seine ganze Fülle, seine innere Unendlichkeit, nur noch unentfaltet, gegenwärtig ist; so ergiebt sich, inwiefern die Anschauung gerade in ihrer **Reinheit** ein **unentwickeltes Denken** genannt werden konnte. Indem nämlich im Einzelnen, im Phänomene selbst, das Ewige, die Idee gegenwärtig ist, so schaut jene nicht nur das Phänomen, sondern durch dasselbe hindurch in der That das Ewige in dieser seiner Selbstoffenbarung, in dem **Besondern** ein **Allgemeines**, wo sie demnach nur das rein Zufällige oder Subjektive ihres Anschauens abzustreifen und sich in dem eigentlichen **Inhalte** selbst zu vertiefen hätte — ein Proceß innerhalb der Anschauung, wodurch sie zur **Beobachtung** wird, — um das Ewige und Allgemeine, die Idee selbst zurückzubehalten. „**Das Phänomen**“ — wie Göthe bezeichnend sagt, — „**ist selbst schon die Theorie**“, — die rechte (**reine**) Anschauung ist unmittelbares (**concretes**) **Denken**; und dies Übergreifen der Anschauung in ein Höheres, diese ihr eingepflanzte **Divination**, das ihr selbst freilich unbegreiflich Bleibende, — ist zugleich der verborgene Trieb und ahnungsvolle Reiz, der allem empirischen Erkennen zu Grunde liegt. Die **Idee** der Dinge liegt schon eingebildet im Bewußtsein, weil sie selbst das zugleich objektiv und

subjeetiv Wirkliche ist; aber erst an der einzelnen Anschauung entwickelt, tritt sie aus der Tiefe des Geistes zum Bewußtsein hervor, und diese ewige Harmonie von Bewußtsein und Welt, deren Bedeutung und Princip freilich erst späterhin verstanden werden kann, ist der Grund, daß es wirklich Bewußtsein, nicht bloß subjektiv täuschendes Sicheinbilden, daß es in der Wahrheit ist.

(Weil der Geist so Alles in sich trägt, vermag er selbst zu verstehen, was in der Natur, noch unverstanden von sich selbst, bloß da ist. Deßhalb, nach einem einfach wahren und doch bezeichnenden Ausdrucke, spricht die Natur zu ihm und in ihm; sie läßt ihren innersten, ihr selbst unverständlichen Geist in ihm wiederklingen: er fühlt, oder schaut, oder denkt, was sie an sich nur ist. So ist dem Auge, dem Ohre, welche damit selbst als durch und durch Seele, als geistiger Natur sich manifestiren (vgl. §. 36—38.), der tiefste Sinn des Ebenmaaßes, der Schönheit, der Harmonie in Farben und Tönen eingebildet, wie sie der Natur selbst eingepflanzt sind; so ist der Landschaftsmaler, wenn er den Geist einer Gegend, eines Klima durch seinen Pinsel wiedergiebt, nicht bloß Nachbildner, sondern wahrhafter Poet und Erfinder; dennoch hat er zugleich doch nur treu abgebildet, was er wirklich in der Natur gesehen. So wenn der Naturforscher an der einzelnen Erscheinung ein ganzes Gesetz entdeckt, und aus dem isolirten Faktum eine ewige Wahrheit ihm plötzlich entgegentritt, ist es nur Entwicklung, Anamnese (nach Platon) eines ursprünglich in ihm selbst Liegenden. Und wie sich eine bewußte Kunst der Erfahrung ergeben wird, so giebt es auch ein Talent derselben, das freilich, an den bewundernswürdigen Eingebungen der genialen Entdecker sich bewährend, nicht unbemerkt bleiben konnte, das aber bisher in seiner spekulativen Bedeutung weder aner-

kannt noch begriffen worden sein möchte. Es ist was man überhaupt Ahnung der Wahrheit nennen darf: Ahnung, indem sie ganz, aber noch unentfaltet; zuversichtlich, aber sich selbst nicht offenbar, d. h. noch nicht in ihrer expliciten Genesis, in dem Bewußtsein liegt *). Und gleichwie auch Gott unserm Geiste gegenwärtig ist, — denn alle seine Entwicklung und Selbstbewegung drängt sich bewußtlos, d. h. ahnungsvoll ihm zu: — so ist auch der Begriff der Dinge ihm unentwickelt gegenwärtig; er ist der Grund, daß wir im Einzelnen das Allgemeine, in der rohen Leiblichkeit derselben die Seele sehen können. Und dies ist eigentlich das Princip, welches die unendliche „Kluft zwischen den Ideen und der Erfahrung" ausfüllt, wie sie in den Dingen selbst immerfort aufgehoben wird **). Alle

*) Darin liegt die tiefe Bedeutung der Troxlerschen Lehre, wenn er von einem untersinnlichen apriori spricht, und er ist der erste Philosoph seit Leibnitz, welcher von Neuem daran erinnert hat.

**) Worte Göthe's (zur Morphologie Bd. I. S. 112.): „Hier treffen wir auf eine eigene Schwierigkeit, daß zwischen der Idee und der Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt erscheint, die unsere ganze Kraft zu überschreiten sich vergebens bemüht. Demungeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn, und, wenn wir sonst Nichts vermögen, mit Albernheit auszufüllen. Endlich finden wir bei redlich fortgesetzten Bemühungen, daß der Philosoph" (Kant) „wohl möchte Recht haben, welcher behauptet, daß keine Idee der Erfahrung völlig congruiren, aber wohl zugiebt, daß Idee und Erfahrung wohl analog sein können, ja müssen." — Göthe, in welchem jene Genialität der Anschauung, von welcher wir oben sprachen, wohl auf's Glänzendste und Reichste sich offenbart hat, der in ihrer Zuversicht lebte, und durch sie entdeckend — nicht bloß dichtend — fast Wunder that, erkannte, — so sieht man aus dieser und aus ähnlichen Stellen, — vielleicht selbst nicht den Genius, der in ihm

eigentlich glänzenden Entdeckungen in den Erfahrungswissen-schaften sind solche Inpromptu's, Worte der Eingebung, welche die Natur selbst dem Geiste mitgetheilt, weil er das

---

wirkte, eben weil er in seiner That und Energie aufging, wie alle Begeisterten; denn dies halten wir eben für das Charakteristische seiner reichen Natur, diese Allempfänglichkeit für jedes Unmittelbare, in seiner Natur Eigenthümliche und damit Vorbedeutende. — Wenn er aber an andern Stellen richtig darauf hinweist, — (wie in den bedeutenden Worten, die wir auch sonst schon anführten: Werke letzter Hand, Th. 22. S. 251. —: „*Das Höchste ist zu begreifen, wie alles Faktische schon Theorie ist; man suche nur Nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre:*") — daß jene vermeintliche Kluft schon überwunden ist, und wenn er sich dadurch weit über den Standpunkt seiner vorigen Worte erhebt; so geschieht dies wieder, ganz nach seiner Art, nur auf unmittelbare Weise: durch die That deutet er auf die Stelle hin, wo das Problem gelöst ist. Und so dürfen wir dennoch als ganz in seinem Geiste gesprochen wohl anführen, was wir bei anderer Gelegenheit, aber gleichfalls mit Beziehung auf ihn, über jenen Gegensatz zwischen Idee und Erfahrung sagten: „Was allein das einzelne Phänomen interessant und lehrreich macht, ist im Besondern ein Allgemeines, Vorbedeutendes zu sehen. Freilich ist dabei die verborgene Voraussetzung" — (die sich eben in unserer Theorie zum Bewußtsein gebracht hat) — „daß im betrachtenden Geiste das Wesen der Dinge, das Urwort des Phänomens schon niedergelegt sei, daß es nur, wie entzündet an der einzelnen Erscheinung, aus der Tiefe des Geistes plötzlich zum Bewußtsein komme. So ist das wahre Erkennen vielmehr einem sympathetisch sich ergänzenden Wechselgespräche zwischen Geist und Welt vergleichbar, in dem, wie zwischen Liebenden, Jeder schon den halbangedeuteten Gedanken des Andern erräth. — — Und ich möchte wissen, ob eine wahrhaft geniale Entdeckung je sich anders gestaltete, denn als plötzlich überwältigende Erleuchtung aus dem Gegenstande, als das *Wort*, welches des Dinges Wesen selbst zu unserm Geiste gesprochen? Ja was wir im Leben *glücklichen Blick* zu nennen gewohnt sind, bei Beurtheilung der Menschen und ihrer verborgenen Absichten, was selbst den genialen Arzt bezeichnet, daß er, wie in geheimer Verwandtschaft mit dem Ob-

Wort eigentlich schon weiß, und nur daran erinnert werden mußte. Dies zugleich ist der Grund aller verborgenen Liebe und Sympathie für die Natur, weil wir das tiefe Gefühl haben, daß sie unseres Geschlechtes, wir Selbst ist, nur in Gestalt der Unmittelbarkeit *).)

159.

Darin liegt zugleich das Princip der rechten Erfahrung, welche in der reinen, aber genetischen Anschauung des Gegenstandes besteht. Nur indem ich das Objekt also erlebe, indem es sich selbst vor mir entwickelt in allen seinen Zuständen und Beziehungen auf Anderes, in seinem ganzen Lebensverlaufe, habe ich es erfahren und erkannt. In dieser anschauenden Erkenntniß ist ihm aber auch zugleich sein Begriff (sein Wesen) gegenwärtig, indem, wie es sich selbst offenbart in seiner gesammten also durchlebten Erscheinung, dies nicht das Einzelne und Zufällige an ihm ist, sondern seine „innere Natur", sein allgemeines Wesen selber. (Ein Thier z. B., damit aber auch die bestimmte Thiergattung, ist vollständig nach seinem Wesen verstanden, wenn durch Beobach-

jekt, durch plötzliche Divination sein innerstes Wesen und sein rechtes Uebel erräth, — diese wahrhaftige Gabe des Sehers ist auch die rechte Führerin in die Wahrheit. Und können wir die nahe liegende Betrachtung vergessen, daß überhaupt, was wir Talent, Anlage nennen im weitesten Sinne, immer, wenn sie wirkt, etwas Unwillkührliches ist, ein in uns, nicht durch uns sich Gestaltendes" u. s. w.

*) „Die ganze Aussenwelt ist ein Aeusserlichwerden der Sinne; die Sinnlichkeit ein Innerlichwerden der Aussenwelt": — (Steffens und Oken) — so ist der Sinn wie das Bewußtsein von der ganzen Natur eben der Mensch.

tung die Höhe seiner Organisation im Vergleich mit der ganzen Thierentwicklung, und der ganze Complex seines Verhältnisses zur umgebenden Welt, — seine innere Lebensentwicklung und sein äußerer Lebensverlauf erkannt worden: sein Wesen hat sich daran ohne Rückhalt dargelegt. Und wie jeder Einsichtige dies im einzelnen Falle zuzugeben geneigt sein wird, so hätte er davon nur die allgemeine Konsequenz zu fassen, um einzusehen, daß es mit allem andern Erkennen und dessen Objekten sich durchaus ebenso verhält. Damit ist jedoch übrigens das unendliche Fortschreiten und Näherbestimmen des Erkennens innerhalb der Anschauung keinesweges abgewiesen, sondern nur das Princip derselben gerechtfertigt, und bevorwortet, daß der Begriff, das Wesen selber darin auf unmittelbare Weise erkannt wird.)

Hierdurch ist nun das Aposteriorische in dem gewöhnlichen schlechten Sinne, und der Gegensatz gegen ein specifisch anderes, schlechthin jenseitiges Apriori ganz verschwunden. Vielmehr ist, was man als apriorisches Erkennen bezeichnet, und was allerdings den Begriff nicht auf unmittelbare Art, sondern in seiner Allgemeinheit erkennt, darum aber auch absolute Gemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Einsicht gewährt, dennoch nur Eines Wesens mit jener wahrhaften Erfahrung. Es vollzieht nämlich dasselbe in geistiger Selbsterzeugung an den reinen Begriffen — wodurch es eben (genetisches) Denken ist, — es erlebt sie durch, sie aus sich entwickelnd, gewinnt somit die vollständige Einsicht (Selbsterfahrung) von ihnen; was die Anschauung ihrer Seits macht mit den äußerlich ihr gegebenen Objekten, wodurch beide Seiten schlechthin zusammenfallen. Alles Erkennen ist somit nur ein inneres Vergegenwärtigen, Insichaufnehmen des zu Erkennenden, sei es ein Gegenstand, äußerlich ihm gegenüber, oder ihm selbst

gegenwärtig, wodurch es aber immer aufhört, als ein Festes, Undurchsichtiges, wirklich ihm gegenüber zu bleiben.

160.

Diese besonnene, eben so freie als an das Objekt sich hingebende Anschauung heißt Beobachtung, eines Andern oder sein selbst, letztere begründet durch das Princip der Reflexion (§. 56.). Und diese besonnene, stets wache Selbstleitung der Beobachtung erzeugt die Kunst der Erfahrung. Die erste Bedingung derselben ist, das Objekt in seiner völligen Reinheit aufzufassen, vor Allem davon die unwillkührlich hineingemischten Kategorien oder abstrakten Begriffe abzuhalten, unter der irrigen, hier noch gar nicht zu gestattenden Voraussetzung, das Phänomen sogleich erklären oder begründen, überhaupt interpretiren zu müssen. Das Allerschlimmste aber ist, seine Meinung, oder, so Gott will, seine Theorie in den betrachteten Gegenstand selbst hineinzusehen, was öfter geschieht, als man sich gestehen will (vgl. §. 26. Anmerk.), indem dies nicht nur das einzelne Objekt unheilbar entstellt, sondern den ganzen Quell der Erkenntniß selbst, die Anschauung, zu trüben und zu zerstören droht. — Deßhalb ist es als der wichtigste Fortschritt zur rechten Erfahrung anzusehen, daß gerade die wahrhaft geistvollen Beobachter alle jene geläufig gewordenen, aber ungeprüften Denkformen, wie Materie, Fluidum, Vermögen, Kraft, Trieb rc., als etwas Unnützes und Störendes von ihrer Untersuchung abzuhalten beginnen, oder, wo sie sich ihrer dennoch bedienen, um gewisse Gruppen von Erscheinungen darin zusammenzufassen, es ausdrücklich mit dem Bewußtsein geschieht, daß darin nichts Reales, im Gegenstande etwa Verborgenes

bezeichnet ist, sondern eine durch Übereinstimmung angenommene einstweilige Fiktion für den noch fehlenden Begriff.

Anmerkung. Welche äußere Bedingungen übrigens dazu gehören, um ein Objekt für seine Beobachtung dergestalt von seinen Umgebungen zu isoliren, daß es rein in sich selbst aufgefaßt werden kann, dies braucht hier nicht näher untersucht zu werden, weil hierin gerade die Kunst der Erfahrung und das Talent der Beobachtung auf unendliche Weise sich bewähren, indem Scharfsinn, Erfahrung und Übung einzelne Hülfsmittel für die einzelnen Arten der Untersuchung gelehrt haben, welche den speciellen Wissenschaften angehören. — Dem Begriffe nach geht aber die Beobachtung durch diesen künstlichen Apparat, den sie selbst voraussetzt, in das eigentliche Experiment über (§. 162.), worin das beobachtende Subjekt den Gegenstand seiner Beobachtung vor sich entstehen läßt, um daran zugleich die wesentlichen Bedingungen dieser Entstehung kennen zu lernen.

161.

Die zweite Bedingung ist: das Objekt in seiner natürlichen Entwicklung und in dem ganzen Complex seiner begleitenden und umgebenden Erscheinungen aufzufassen, wodurch jenes erste isolirende Bestreben zugleich ergänzt und berichtigt wird. So wie nämlich, um die scharfbegränzte Eigenthümlichkeit eines Objektes aufzufassen, die vorläufige Isolation desselben vorausgesetzt wird; so ist es wesentlich, um seine Genesis zu erkennen, den ganzen Zusammenhang seiner Erscheinung zum Bewußtsein zu bringen. Wie in Wahrheit Nichts vereinzelt ist, so darf auch Nichts also aufgefaßt werden; und

dem in allen wissenschaftlichen Untersuchungen grundverderblichen Verfahren, irgend ein Einzelnes für den Grund eines andern Einzelnen anzusehen, während der Grund immer im Complexe zusammenwirkender Momente liegt, — macht erst die Methode ein Ende, Alles in seinem bestimmten Zusammenhange zu erkennen, weil es selbst nur dies Bestimmte werden konnte an dieser Stelle und in dieser Verbindung. Erst so wird die wechselseitige Ineinanderwirkung von Grund und Folge, d. h. ihre innere Identität, auch am Faktum angeschaut und zur Anerkenntniß gebracht. (In den beschreibenden Theilen der Naturwissenschaft, wie der Naturgeschichte, wird auch das „Vorkommen" der Pflanze oder des Minerals zu ihrer Beschreibung gerechnet, unter der richtigen Voraussetzung, daß darin zugleich der Grund ihres Entstehens und ihrer specifischen Beschaffenheit enthalten sei. Dagegen pflegt man bei Erscheinungen, wo die Freiheit in's Spiel kommt, diese Erwägung viel zu wenig zu machen, was die Veranlassung zu einer Menge historischer Akrisien ist, indem man ein Ereigniß oder eine Entscheidung von einer isolirten That abhängen läßt, während sie vielmehr in vielfach zusammenwirkenden Umständen, überhaupt im Complex von Freiheit und Zufall, ihren Grund haben.)

162.

In der Aufweisung dieses Gesammtcomplexes, in dem, wie des Grundes, aus dem eine einzelne Erscheinung hervorgeht, liegt zugleich schon die Voraussetzung, dieselbe unter bestimmten Bedingungen auch frei hervorrufen und sich so ihres wahren Wesens bemächtigen zu können: — das Experiment, die Erzeugung eines bestimmten Phänomens durch Kunst, um daran das in ihm waltende Gesetz zu

erkennen. — In der experimentirenden Beobachtung ist nur das Bewußtsein dessen näher entwickelt, was überhaupt als unmittelbare Voraussetzung und verborgene Zuversicht aller Anschauung zu Grunde liegt, — daß nämlich im Einzelnen der allgemeine Begriff, im Unmittelbaren ein ewiges Gesetz (Wesen) schlechthin sich manifestire, daß jenes nur der bestimmte Ausdruck des Gesetzes selber sei. Daher besteht der rechte Geist des Experimentirens darin, nur in dem bestimmtesten Zusammenhange mit dem bisher Erkannten, gerade da, wo das Problem angeht, und mit der schärfsten Zuspitzung der Frage, welche man an die Natur richten will, das Experiment einzuleiten. Das Problem muß gerade an der Stelle liegen, bis wohin man jetzt wissenschaftlich vorgedrungen, und aus dem Vorhergehenden selbst sich ergeben. Man fragt die Natur oft voreilig, zusammenhanglos, am unrechten Orte, oder man sucht sogar ihre Antworten nach einer vorgefaßten, hineingetragenen Theorie einzurichten, daß sie bestätigen soll, was man haben will, — sucht sie selbst zur Sophistinn herabzusetzen: dann wird das Resultat des Experimentes nicht nur wieder Problem, sondern es verwirrt und desorientirt völlig über den wahren Gesichtspunkt, weil die Natur freilich geantwortet, aber auf etwas ganz Anderes, als der Frager wollte und meinte. — So haben die zahllos und unkritisch auf einander gehäuften Versuche in manchen Zweigen der Physik und Chemie mehr verwirrt als belehrt, weil diese unverstandenen Beobachtungen, noch verbunden mit dem Hauptgebrechen der Hypothesensucht, zuletzt einen völlig täuschenden Schleier breiten über das einfache, in der Natur selbst vorliegende Urphänomen. Ist man überhaupt schon aus dem Zusammenhange, so kann es ferner nicht fehlen, daß man unter der ungeordneten Menge von Versuchen nicht einzelne zu

Gunsten seiner Theorie ausdeuten könne, welche man nun aus den übrigen hervorzieht, während sie eigentlich selbst vieldeutig, d. h. noch unverstanden bleiben. Hierin kann aber eigentlich nicht mehr von Versuchen die Rede sein, sondern man ist nur auf experimentirende Abentheuer gerathen, um sich und seine subjektiven Meinungen an die Stelle der Natur zu setzen. Aber „nur durch Gehorsam gegen die Natur, überwindet und erkennt man sie.“ (Bacon.) *)

163.

Die dritte, beide ergänzende Form der Erfahrung ist das Zeugniß, — eine fremde Erfahrung, in einem Berichte niedergelegt. Dadurch ist überhaupt die Erweiterung des Erfahrens über die Schranken des bloß Einzelnen, die Verbindung der Erfahrungen Aller zu einem Gesammtresultate möglich; denn auch die Beobachtungen und Experimente der nicht Mitlebenden sind uns ein Historisches. Uberhaupt ist uns die ganze geistige und Naturvergangenheit nur durch Zeugniß zugänglich, wo denn vor Allem die Subjektivität des Zeugen wie des Beobachters, falls beide zweierlei Personen sind, zur Entwicklung der historischen Glaubwürdigkeit des Zeugnisses an die Spitze zu stellen ist. Es genügt hiebei nicht die Rücksicht auf die gewöhnlichen Fragen: ob der Zeuge die Wahrheit wissen konnte, und ob er sie sagen wollte, ob er für zeugungsfähig wie für parteilos zu halten ist: sondern mehr noch

---

*) Auch hier erschöpft Göthe den Gegenstand völlig in wenigen Zeilen:

„Alles erkläret sich wohl, so sagt mir ein Schüler, aus jenen
Theorien, die uns weislich der Meister gelehrt.“
Habt ihr einmal das Kreuz von Holze tüchtig gezimmert,
Paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran.

muß erinnert werden an die unwillkührlichen Unwahrheiten und Zudichtungen, welche nicht nur bei der Überlieferung einer Thatsache von Mund zu Mund durchaus unvermeidlich sind, sondern auch bei der ursprünglichen Aussage mitunterlaufen. (Überhaupt gehört zu einer völlig wahren Aussage nicht bloße Parteilosigkeit, sondern eine Ruhe des Beobachtens, eine Besonnenheit der Reproduktion, eine Reife des Urtheils und eine Enthaltsamkeit der Berichterstattung, — da das reproducirende Vorstellen dem produktiven nur allzunahe steht, — wie diese Eigenschaften nur Wenigen, und in den wenigsten Fällen vereinigt, zuzutrauen sein möchten. Daraus geht aber hervor (was auch ein neuerer, geistvoller Geschichtsforscher an einzelnen glänzenden Beispielen gezeigt hat), wie wenig Historisches wir eigentlich genau wissen, wie uns meistens nur die vieldeutigen Aussenenden der Fakta bekannt sind und der augenfällige Erfolg.)

Die objektive Gültigkeit des Zeugnisses unterliegt jedoch schon bestimmter der Prüfung nach Kategorien, und zwar denen der Möglichkeit und Wirklichkeit: sie steigert sich von der abstrakten (formellen), dann der physischen Möglichkeit bis zur innern oder positiven Glaubwürdigkeit (Wirklichkeit), welche auf der geprüften Ächtheit des Zeugnisses beruht (wobei jene subjektiven Bedingungen in Anschlag zu bringen sind), und durch Vergleichung der Zeugnisse, durch Combination mit dem Zusammenhange der Thatsachen, so wie mit den analogen Erscheinungen bis zur historischen Gewißheit erhoben werden kann, welche, als erfahrungsmäßige, nicht aber apodiktische oder apriorische, unendliche Grade und Abstufungen haben kann, ohne je zur Unbedingtheit zu gelangen. — Das durch Zeugniß nicht zu Ermittelnde jedoch, welches als Lücke zwischen den einzelnen Thatsachen zurückbleibt, fällt dem eigentlichen

aposteriorischen Denken anheim, — der historischen Untersuchung, welche die Principien der Induktion, Analogie und Hypothese dabei zu Grunde legt, deren der folgende Abschnitt zu gedenken hat. Dahin gehört auch das Gebiet der Sprach- und Conjekturalkritik, in welchen das Princip der Analogie vorwaltet.

So hat sich jedoch mitten in der Erfahrung schon das Denken mit seinen Rechten und Ansprüchen geltend gemacht: jedes Zeugniß ist einer Prüfung zu unterwerfen, welche nur durch Denken, d. h. durch Schließen und Entwicklung der Kategorien daran, zu vollziehen ist, wodurch wir in die zweite Sphäre des empirischen Erkennens, das Denken im Elemente der Erfahrung (oder das aposteriorische) hinübergeführt werden.

2. Das aposteriorische Denken.

164.

Allgemeiner nämlich tritt an aller Anschauung und Beobachtung, so wie an allem durch Zeugniß Gefundenen, dem zum Denken entwickelten Bewußtsein der Grundmangel hervor: daß das also Ermittelte zwar als wirklich, aber nicht als nothwendig, daß es als im Einzelnen wahr, aber nicht als allgemein wahr behauptet werden kann. So vermag dem Denken, formell gefaßt, das ganze Gebiet des Einzelnen nicht mehr zu genügen, gleichwie dies selbst schon in seinen ausgebildetern Formen zum Bedürfnisse des Denkens hinüberleitete. Die weitere Anforderung innerhalb der Erfahrung ist also bestimmter die: durch Erfahrung selbst den

Denkformen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit genug zu thun.

Hier begegnet uns indeß nur dieselbe Entwicklung, welche nach ihrem abstrakten Ausdrucke schon in den Urtheils- und Schlußformen der Unmittelbarkeit und Zusamenfassung untersucht worden. Das Einzelne wird nach seinen Prädikaten bestimmt; aber so lange es darin nur noch als Einzelnes bestimmt wird, ist eigentlich noch keine Erkenntniß erworben. Demnach müssen Prädikate an ihm erkannt werden, worin das gesammte Einzelne übereinstimmt. Da jedoch die äußerliche Gesammtheit, die faktische Allheit nicht erreicht werden kann, vielmehr ihre Erreichung eine unendliche Aufgabe bleibt; (was wir logisch in der Form des Überganges aus dem universalen Schlusse in den der Induktion und Analogie aussprachen; vgl. §. 121—125.) so muß das Viele an die Stelle der unerreichbaren Allheit treten. Und der Schluß in dieser Sphäre würde lauten: Wo vieles Einzelne übereinstimmt, wird auch das übrige, nicht Untersuchte, d. h. alles Einzelne übereinstimmen. Hierauf beruht Induktion und Analogie, überhaupt also der größte Theil alles aposteriorischen Denkens: aber schon im formellen Ausdruck jenes Grundsatzes liegt, daß es nur eine Annahme (Präsumtion), kein Denkgesetz ist. Der Schluß der Induktion und Analogie ist aber, wie schon an seiner Form nachgewiesen, kein förmlicher Schluß, weil die die Prämissen nicht vollständig zu Stande kommen können.

165.

Zunächst soll das Einzelne durch Untersuchung zusammengefaßt, und darin nach seiner Allgemeinheit begriffen werden. (Der Satz: Alle S sind P, soll, durch

die vorhergehenden Prämissen vermittelt, Resultat eines Schlusses werde.) Dies ist das Princip der Induktion, welche das Einzelne (Besondere) vollständig aufzuzählen sucht, um daraus auf seine Allgemeinheit zu schließen. Aber diese Vollständigkeit ist eine bloß angestrebte, niemals erreichte: statt der absoluten Allgemeinheit substituirt sich die bloß comparative, oder die Particularität. So beruht die Induktion auf dem Schlusse, daß, weil ein Prädikat vielen Dingen einer Gattung zukomme oder nicht zukomme, es auch ihnen allen zukommen müsse oder nicht. Eines ist in Vielen, drum auch in Allen: — ein durchaus unberechtigter Fortschritt, indem als die Grundform des Schlusses nachgewiesen worden, vom Allgemeinen durch sein Besonderes hindurch auf die Einzelnheit, nicht aber von der Besonderheit auf die Allgemeinheit (von Einigem auf Alles) zu schließen: — wodurch das Princip der Induktion in formeller Hinsicht sich selbst aufhebt. — Aber auch äußerlich findet die Unerreichbarkeit der Allgemeinheit und das Unvollständige der Induktion daran seinen Ausdruck: daß, falls auch nur ein Einzelnes sich findet, welches das von der Induktion an der ganzen Gattung behauptete oder verneinte Prädikat nicht besitzt oder wirklich besitzt, damit die gesammte Induktion aufgehoben ist, weil diese die Allheit ihrer Bestimmung behauptete. Eine solche gegen einen Erfahrungssatz angeführte Thatsache oder Instanz erinnert eben an die völlige Abwesenheit des Begriffes bei dergleichen rein aposteriorischen, das ganz Zufällige an den Dingen aufgreifenden Untersuchungen, während selbst die tiefer dringende, genetische Anschauung (§. 161.) den Begriff in seiner unmittelbaren Gestalt und Selbstverwirklichung richtig erfaßt, und so nicht fürchten darf, durch irgend eine Instanz widerlegt zu werden, sondern

durch den weitern Fortgang in's Einzelne nur bestätigt und näher entwickelt wird. Jenes könnte man daher die schlechte (versuchsweise) Erfahrung nennen, weil sie überhaupt am Unmittelbaren das Zufällige vom Wesentlichen nicht zu sondern vermag, dies die gute (fruchtbare) Erfahrung, weil sie sich von dem im Unmittelbaren schon gegenwärtigen Begriffe leiten läßt, der überhaupt nur der Induktion ihre Wahrheit zu geben vermag, nicht aber die bloß äußerliche Anhäufung der (oft werthlosen) Beispiele und Einzelnheiten. —

166.

Wie aber an die Stelle der angestrebten absoluten Allgemeinheit die bloße Particularität getreten ist; so substituirt sich der absoluten Gewißheit, die keine Induktion gewähren kann, die relative Wahrscheinlichkeit, welche demnach unbestimmbare Grade und Abstufungen enthält, je nachdem man die Induktion selbst als mehr oder weniger vollständig (completa sive incompleta) ansprechen kann. Dieser Grad des Wahrscheinlichen, insofern er bloß quantitativ durch Zahlenverhältnisse ausgedrückt werden kann, hat auf den Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit, und auf eine Theorie durch Berechnung derselben gebracht; (wie groß z. B. die Wahrscheinlichkeit sei, daß eine einzelne Nummer in der Lotterie gezogen werde, oder daß ein bestimmtes Verhältniß von Zahlen im Würfelspiel zum Vorschein komme.) In bloß quantitativen Verhältnissen findet die Theorie ihre richtige Anwendung, weil man wirklich nur mit dem Leeren von Zahlencombinationen zu thun hat; aber je mehr man dabei in die Erwägung qualitativer Bestimmungen hineinkommt, desto werthloser wird dieselbe. (So muß gleich das Unzu-

reichende des Verfahrens in die Augen fallen, wenn man bei zwei feindlichen Heeren die Wahrscheinlichkeit des Sieges für die eine oder die andere Partei nach dem bloß numerischen Verhältnisse beider berechnen wollte, weil hier gerade die concreten Bedingungen, die Güte der Truppen, die Übung und das Talent der Feldherren ꝛc., das Wesentliche sind. Ebenso ist die Vorausberechnung der wahrscheinlichen Lebensdauer nach den Jahren durchaus trügerisch, indem bei Jedem die individuelle Constitution das abstrakte Zahlenverhältniß anders stellt; und vollends schwindet die Brauchbarkeit jener Berechnung für alle eigentlich wissenschaftlichen Untersuchungen gänzlich, wenn z. B. Lacroix und Laplace *) die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse in historischer Forschung nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung auszumitteln vorschlagen, wo aber gerade vom Wesentlichen der Sache, nämlich von der innern Beschaffenheit des Zeugnisses abgesehen wird. Überhaupt ist es ein fast roh zu nennendes Vorurtheil, wenn man den Grad der wissenschaftlichen Evidenz und Begriffsmäßigkeit davon abhängig machen zu müssen glaubt, wie weit sich Etwas mathematisch berechnen lasse, und vollends philosophische (oder psychologische) Untersuchungen bloß auf mathematische Verhältnisse zurückbringen will. Da die Quantität eine der abstraktesten Kategorien ist, somit ein jedes concretere Begriffsverhältniß in ihr umfaßt, aber eben darum nicht durch sie erschöpft wird, so läßt dies gewiß auch eine bloß quantitative Auffassung zu, wobei jedoch gerade von dem abstrahirt wird, was es zu diesem Begriffsverhältnisse macht.)

---

*) Lacroix, traité élémentaire du calcul de probabilité, Paris 1816; Laplace, philosophischer Versuch über Wahrscheinlichkeiten, übersetzt von Tönnies, Heidelberg 1819.

Was ferner die sogenannte philosophische Wahrscheinlichkeit betrifft, so pflegt man diese nach den Graden abzustufen, in welchen sich die Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der Induktion halten muß. Indeß scheint man sich auch hier mehr an das äußerlich zu berechnende Quantitative des Grades, als an den Begriff der Sache zu halten. Eine empirisch-vollständige Induktion kann es nur in der eingeschränkten Sphäre geben, daß nicht ein allgemeiner Begriff, sondern eine durchaus relative, endlich zufällige Wahrheit erkannt werden soll. (Wenn ich z. B. behaupte: daß alle uns bekannten griechischen Geschichtsschreiber das Verdienst der Objektivität und Klarheit in hohem Grade besitzen, so ist dies freilich ein durch vollständige Induktion zu erhärtender Satz, aber kein Begriff liegt ihr zu Grunde.) Dagegen soll aber ein Allgemeinbegriff durch Zusammenfassung des Einzelnen in seiner Allgemeinheit erkannt werden; mithin liegt es im Äußern der Induktion, formell gefaßt, unvollständig bleiben zu müssen. Aber nicht sowohl auf die Zahl der zusammengehäuften Einzelnheiten kommt es an bei Beurtheilung ihres Werthes, sondern auf richtige, durch genetische Anschauung geleitete Untersuchung. Alles Induciren ist werthlos, wenn nicht der innere Begriff auf unmittelbare Weise das Fehlende ergänzt, und durch seine im Einzelnen herauserkannte Gegenwart die Induktion zur Totalität vervollständigt (ihr das abgehende complementum ad totum giebt). — So wird der zunächst nur durch Induktion gefundene Satz: daß alle organischen Wesen Reproduktion, alle Thiere ferner Sensibilität besitzen, keiner dagegen aufzubringenden Instanz unterliegen, weil es eben im Begriffe des Thieres liegt, jene Eigenschaften zu haben.

167.

Hiernach soll in der Induktion eigentlich das Einzelne zum Repräsentanten seiner ganzen Gattung erhoben, (vgl. §. 125.) und so der Begriff aus ihm erkannt werden. Daher liegt der Induktion selbst zugleich schon das Princip der Analogie zu Grunde. Am Einzelnen soll sich sein Allgemeinbegriff vollständig manifestiren; es ist daher nicht mehr das Einzelne als solches, sondern das in ihm dargestellte Allgemeine, es ist Normaleinzelnes (§. 125.): dies ist die Eine Prämisse des Schlusses der Analogie. Zugleich aber wird ein anderes Einzelne aufgewiesen, das in den meisten Eigenschaften mit jenen übereinstimmt, (zweite Prämisse:) demnach nun auch im Übrigen, d. h. in Allem mit ihm übereinstimmen soll, was Resultat des Schlusses ist. Etwas stimmt in Vielem mit einem Andern überein, drum auch in Allem; derselbe unberechtigte Fortschritt von der Vielheit zur Allheit, der sich auch im Schlusse der Induktion fand. Deßhalb tritt auch hier an die Stelle der Gewißheit bloße Wahrscheinlichkeit in verschiedenem Grade, welche nach der gewöhnlichen Ansicht der Sache desto größer werden soll, je mehr einzelne Eigenschaften angegeben werden können, in denen die verglichenen Dinge mit einander übereinstimmen. Es wird dabei derselbe, schon an der Induktion abgewiesene Fehler begangen, daß man die Untersuchung der Wahrscheinlichkeit in ein bloß Quantitatives, in ein Aufzählen der einzelnen Belege verwandelt, statt diese nach ihrer innern, wesentlichen, dem Begriffe entsprechenden Eigenschaft abzuwägen. (Vgl. §. 166.) Wenn zwei Gegenstände auch nur in einigen wesentlichen Eigenschaften übereinstimmen, so läßt sich daraus auf ihre totale Übereinstimmung weit sicherer schließen als wenn ihnen bloß die meisten zufälligen, oder gar nega-

tiven Bestimmungen gemeinsam sind. (In Betreff der negativen Merkmale ist dies auch schon erkannt worden, indem eine „Regel" bei Schlüssen der Analogie ausdrücklich verbietet: aus der Übereinstimmung zweier Dinge in verneinenden Eigenschaften auf ihre Gleichheit zu schließen: sie fallen damit nämlich nur ausserhalb eines gewissen Begriffes, wodurch keinesweges zugleich dargethan ist, daß sie unter einen gemeinsamen Begriff fallen müssen.) — Auch hier ist es nämlich das Herauserkennen des Begriffes, die genetische Anschauung, welche der Analogie ihre innere Zuversicht giebt, ohne sie freilich zur formellen Gewißheit bringen zu können. (So erhält der früher (§. 125.) angeführte beispielsweise Schluß der Analogie von dem Bewohntsein der Erde auf eine ähnliche organische Lebenswelt auf der Venus darum eine fast unbeweisbare innere Gewißheit, weil dieser Planet in allen wesentlichen Bestimmungen, der Sonnennähe, der Umlaufszeit, der Dichtigkeit, ja nach den Schröterschen Beobachtungen auch in der Atmosphäre — er zeigt z. B. Eis an den Polen — mit der Erde übereinstimmt. Indem nun aber das organische Leben der Erde an ihre atmosphärischen Bedingungen, an Feuchtigkeit, Wärme und Licht, geknüpft ist, welche auf der Venus dieselben zu sein scheinen; so läßt sich auch die Annahme eines analogen Erzeugnisses der Venusatmosphäre kaum zurückweisen, wobei nur jede fernere unberechtigte Ausführung derselben bis auf die Annahme von Venusmenschen ꝛc. abzuhalten ist. Vielmehr kann umgekehrt die Erde in ihrer Vorzeit wieder zur Analogie dienen, daß die Venus sich noch auf den ersten Stadien ihres Lebenslaufes befinden mag, wo die Organisation vernünftiger Wesen noch nicht erreicht ist.)

168.

Die Analogie hat sich als die eigentliche Wahrheit der Induktion gezeigt, indem das der letztern bloß noch zu Grunde liegende Princip in jener ausdrücklich erkannt wird. Beide aber, Induktion wie Analogie, beruhen selbst auf einem gemeinschaftlichen Principe, daß nämlich das Viele an die Stelle der Allheit, die relative Übereinstimmung an die Stelle der absoluten Totalität treten können, daß diese von jenen ersetzt zu werden vermögen, zufolge des darin gegenwärtigen, das Fehlende schlechthin ergänzenden Begriffes (§§. 125. 166.). Es ist dies eben eine (hypothetische) Annahme oder Präsumtion. Diese Annahme der Gegenwart des Begriffes in dem Einzelnen wird jedoch ausdrücklich zur Anerkenntniß gebracht in der dritten Form des aposteriorischen Denkens — in der Hypothese. Ein Allgemeinbegriff wird schlechthin vorausgesetzt als der Grund einer Reihe gleichartiger Erscheinungen; oder es wird von ihnen zurückgeschlossen auf einen bei ihnen anzunehmenden Grund, der also beschaffen sein muß, weil die Erscheinungen so beschaffen sind: (vgl. §. 134. Ende) ein wichtiges Erkenntnißprincip, weil der Grund darin nicht mehr als ein Fremdes, Entlegenes, von den Erscheinungen Getrenntes, gefaßt, vielmehr die absolute Einheit beider, so wie die Gegenwart und Verwirklichung des Grundes in seiner Erscheinung auf unmittelbare und unbefangene Weise anerkannt wird. Die Erscheinungen sind gegeben; aber an sich sind sie Nichts; sie stellen nur ein Anderes in sich dar, ihren Grund. Mithin kann auf einen solchen Grund zurückgeschlossen werden, weil sie selbst also gegeben sind. (Und dies ist der einzig rechte Gesichtspunkt bei Beurtheilung des Werthes einer Hypothese auch im Einzelnen: dar-

auf beruhen zugleich auch die gewöhnlichen Regeln und Anweisungen der Logik, um eine „gute" Hypothese von den fehlerhaften oder unhaltbaren zu unterscheiden, — worüber im Folgenden.)

169.

Die Form der Hypothese geht, wie schon nachgewiesen (§§. 124. 125.), äußerlich nach dem hypothetischen Schlusse einher, doch mit Umstellung der Glieder in der zweiten Prämisse. Der eigentlich hypothetische Schluß folgert nämlich aus dem Sein des Grundes (A) die Nothwendigkeit seines Begründeten (B). Hier ist also, wenn das Verhältniß beider Glieder bloß für sich betrachtet und nicht auf einen allgemeinen Denkzusammenhang bezogen wird, der Grund (A) gegeben, das Begründete erschlossen. In der Hypothese dagegen ist vielmehr umgekehrt das Begründete (B) gegeben, woraus das Dasein und die Beschaffenheit des Grundes erst erkannt, oder darauf zurückgeschlossen werden soll. Nun ist zwar nach der Kategorie der Causalität in der Erkenntniß des Grundes die seines Begründeten enthalten, nicht aber umgekehrt in dieser auch jene, indem es eine wesentliche Bestimmung des Grundes ist, daß es als das Reichere, Tiefere — als das Allgemeine überhaupt — in diesem Begründeten nicht erschöpft wird. Und dies macht den formellen Mangel des Schlusses der Hypothese aus, welche nicht minder, wie die Induktion und Analogie, nur ein versuchtes Schlußverfahren ist, worin wiederum nur die innere Gegenwart des richtig darin erkannten Grundes die fehlende formelle Evidenz des Schlusses ergänzen kann. In der genetisch aufgefaßten Eigenthümlichkeit einer Reihe wiederkehrender Erscheinungen liegt nämlich zugleich auch ihr Grund: und aus diesem innern Verhältnisse der-

selben zu ihrem Begriffe als dem Grunde geht das Princip der hypothetischen Erkenntnißweise hervor, welches man in Form einer Regel gebracht, also aussprechen könnte: daß die hypothetische Annahme der Beschaffenheit des Grundes nicht über die Gränze hinausgehen darf, welche in den zu begründenden Erscheinungen selber liegt. (Die „beste" d. h. die einzig richtige Hypothese ist immer die, welche den Gesammtausdruck der zu begründenden Erscheinungen zusammenfaßt und sich daraus zu ihrem Allgemeinbegriff erhebt, wodurch die Erscheinung nur eine besondere Seite desjenigen ist, was im Grunde als ein Allgemeines gedacht wird. So ist die Hypothese des Copernikus über unser Sonnensystem kaum mehr Hypothese zu nennen, sondern begriffsmäßiger Ausdruck der Wahrheit, weil sie eben den erschöpfenden Begriff giebt für die mannigfaltigen Erscheinungen der Planetenbewegung.)

170.

Nichts ist daher auch bei den Hypothesen sorgfältiger abzuhalten, als das weitere Hineintragen von Nebenmomenten oder gar von unberechtigten Kategorien; auf welche gemeinsame Bestimmung sich die einzelnen Regeln zurückführen lassen, welche die Logik in Betreff der Hypothese anzuführen pflegt. Zuerst: daß sie mit den zu erklärenden Erscheinungen in vollkommener Harmonie stehe, d. h. daß der Grund sich als der Allgemeinbegriff derselben ergeben muß (§. 169.); sodann: daß sie so einfach als möglich sei, weil, jemehr man Nebenbestimmungen dabei anzunehmen nöthig habe, — was eben jenes gerügte Hineintragen anderweitiger Denkbestimmungen wäre, — sie selbst desto unwahrscheinlicher wird. Überhaupt seien die Erklärungs-

principien ohne besondern Grund nicht zu vermehren (principia non sunt multiplicanda); somit auch endlich alle Hülfs- und Nebenhypothesen zu verbannen. Diese Regeln behaupten nur, was wir vorher in allgemeiner, begriffsmäßiger Fassung nachwiesen, daß die Hypothese, je mehr sie sich von dem Charakter der gegebenen Erscheinung entfernt, je weniger sie dieser in ihrem ganzen Bestande analog, deren Begriff ist, desto verwerflicher ist. (Und wirklich thäte man statt solcher scharfsinnigen Combinationen und gelehrten Vermuthungen besser, offen zu bekennen, daß für gewisse Erscheinungen der rechte empirische Zusammenhang noch nicht gefunden sei, daß sie noch zu isolirt von analogen Erfahrungen dastehen, um sich schon durch Hypothese ihres Grundes bemächtigen zu können. So sind z. B. manche geologische Vermuthungen über die Basaltbildung für desto verdächtiger zu halten, je gewaltsamer sie sind, und je analogiewidrigere Vermuthungen mit dem jetzigen Zustande des Erdkörpers sie dabei zu Hülfe nehmen: wo gleichsam eine ganze Concrescenz von unbewußten Neben- und Hülfs-Hypothesen in einander gewickelt ist. Ebenso wäre — nach einem andern lehrreichen Beispiele aus vergleichender Physiologie — die Annahme eines eigentlichen Muskel- und Nervensystemes in den niedersten Thieren (den Infusorien und einigen Enthelminticis), aus dem Grunde, weil sie Bewegung und ein Analogon von Empfindung zeigen, während doch die schärfste Beobachtung von Muskeln und Nerven Nichts entdecken kann, — durchaus willkührlich und unberechtigt: vielmehr muß man hierüber bei dem einfachen Gedanken stehen bleiben, welcher eben nur der Begriff der vorliegenden Erscheinung ist, daß in jenen niedersten Thierkörpern Muskel und Nerve noch nicht organisch gesondert, sondern in der gesammten Körpermasse auf gleiche

Weise, wie in der niedersten Gestalt der höhern Thiere, in ihrem Embryo, dynamisch verbreitet ist, indem dieses Nerven und Muskeln und alle spätern organischen Gebilde gleichfalls noch unentwickelt, aber doch schon in sich gegenwärtig enthält. — Es schien übrigens um so nöthiger, auch an Beispielen die wahre Natur der Hypothese nachzuweisen, als gerade aus dem Misbrauch derselben besonders für die Naturwissenschaften der größte Nachtheil erwachsen ist.)

3. Die Erfahrungsphilosophie.

171.

Das empirische Denken, indem es dergestalt die ganze Breite des Gegebenen in sich durchgearbeitet, hat daran die sämmtlichen Kategorien und Denkformen im Einzelnen mannigfach erprobt, und sich dieselben in concreter Gestalt dadurch vollständig zum Bewußtsein gebracht. Es denkt nach diesen ihm gegebenen Formen ein gleichfalls Gegebenes, die einzelnen Gegenstände seiner Anschauung: an jenen hat es seine formelle, an diesen seine qualitative Basis und Voraussetzung, und darin geht es auf. Es ist ein Erkennen gegebener Gegenstände nach fertigen Denkformen: und dies der festzuhaltende charakteristische Standpunkt des Bewußtseins auf der vorhergehenden Stufe. (Die Kategorien werden am Denken der Empirie zum Bewußtsein hervorgearbeitet, und es erstarkt an ihren Problemen.)

Der Übergang jedoch von hier aus zu dem, was von Einer Seite und in gewisser Rücksicht schon Philosophie zu heißen verdient, von der andern Seite aber durchaus noch

an dem Gegebenen haftet, ergiebt sich an dem Bewußtsein: daß jene Formen des Denkens ein Allgemeines sind, dem in ihnen gedachten, wechselnden Inhalte gegenüber, welcher demnach als ein ihnen Äußerliches, von anderswoher Stammendes erscheint. Es liegt darin zugleich die für diesen Standpunkt wesentliche Folgerung, daß demnach vom Inhalte ganz abstrahirt werden, und die reine, damit zugleich aber leere Form für sich zurückbleiben kann.

172.

Philosophisch ist dieser Standpunkt dadurch, daß er überhaupt die Aufgabe enthält, das Denken von seinem äußerlichen, empirischen Inhalte ganz zu befreien, und sich in seinem reinen Inhalte, den Kategorien, zu vertiefen. Empirisch bleibt aber selbst noch vorerst die Behandlung dieses Inhalts, indem die Kategorien nur, wie sie sich als gegeben vorfinden, aufgefaßt und äußerlich zusammengeordnet werden sollen: — ein Verfahren, wie es der weitere Verlauf näher darzulegen hat. Es ist der erste, nothwendige Durchgangspunkt zum eigentlich spekulativen Denken, der übrigens in seiner faktischen Gestalt die weiteste Verbreitung und mannigfachste Ausbildung erfahren kann.

173.

Hieraus ergeben sich sofort alle charakteristischen Merkmale dieses Standpunktes: 1) die Annahme: daß der Gegensatz zwischen Inhalt und Form ein durchaus wesentlicher und unüberwindlicher sei. Zur Form, als der „leeren", bedarf es eines erst anderweitig zu entnehmenden Inhalts; der Inhalt dagegen ist in die Form, als in etwas ursprünglich ihm Fremdes und Anderes, erst hineinzuarbeiten.

Beide durchdringen sich daher nicht gegenseitig — wie die Anschauung dies unmittelbar voraussetzt, und das spekulative Denken es zum Bewußtsein bringt — so daß die Form ihren Inhalt aus sich erzeugt und ebenso der Inhalt von selbst schon seine Form bei sich trägt: — sondern die behauptete Entzweiung beider kann nur im Einzelnen dadurch aufgehoben werden, daß durch Anwendung auf einen Inhalt die Form eine Erfüllung, der Inhalt dagegen durch Beziehung auf die Form eine verständliche Gestalt annimmt. (Das Denken (der Verstand) ist an sich leer, aber eben so sein durch Anschauung gegebener Inhalt an sich unverständig; aber auch das Verständige, Begriffsmäßige, welches er durch das Denken erhält, ist an demselben nur eine ihm äußere, subjektive Form, welche um ihn geschlagen wird.)

174.

Aber gleichwie der Gegensatz zwischen den Denkformen und ihrem Inhalte hier als ein unüberwindlicher zurückbleibt, so stehen 2) auch jene Denkformen selbst als feste Unterschiede einander gegenüber. In ihnen wird der gegebene Inhalt gedacht, d. h. die eine oder andere Kategorie darauf bezogen, und aus ihrer Anwendung auf den gegebenen Inhalt ergiebt sich ein Prädikat an demselben neben andern Prädikaten, deren Inbegriff oder der Umfang der also gedachten Merkmale durch Anwendung der einzelnen Kategorien auf den Gegenstand nun seine Wahrheit ist. In dieser vereinzelten Beziehung der Kategorien, diesem Gegeneinanderüberbleiben derselben, als abgeschlossener, nicht in einander übergehender Bestimmungen, ist der gleichmäßige Charakter des empirischen Erkennens, wie des dogmatischen Philoso-

phirens ausgesprochen, welches wirklich denkt und in schärfster Anwendung der Kategorien einhergehen kann; aber bei dem einseitigen Festhalten an einer derselben oder dem bloßen Aufzählen und äußern Verbinden vereinzelter Denkbestimmungen immer in einer Einseitigkeit begriffen bleiben muß. (So wird die Seele als ein besonderes Ding betrachtet, ihrem Körper gegenüber; sie ist einfach, er aber zusammengesetzt. Mit dieser behaupteten Einfachheit sind jedoch andere gleichfalls von ihr geltende Eigenschaften auszugleichen: dies wird zunächst so aufgefaßt, daß sie neben ihrer Einfachheit doch auch zugleich noch ein Mannigfaltiges sei, oder daß sie, nach der Kategorie des Vermögens, als Eine, zugleich mannigfaltige Vermögen oder Kräfte habe, wo in dem „Haben" zugleich die Kategorie von Substanz und Accidenz angewendet ist. Das Eins ist darum dennoch nicht zugleich ein Vieles, die Substanz nicht Grund, der Grund nicht Wechselwirkung; und doch erlaubt man sich nach diesen Bestimmungen verschiedene Prädikate auf einem Subjekte zusammenzuhäufen. Und an diesem Nebeneinanderbleiben entgegengesetzter Bestimmungen und ihrem äußerlichen Widerstreite wird sich uns die Skepsis entwickeln, welche diese ganze Auffassungsweise und Anwendung der Denkformen gänzlich aufhebt und zerstört; der Durchgangspunkt zum eigentlich spekulativen Erkennen.)

Auf diesem Standpunkte muß es indeß zu einer besondern Aufgabe werden, die dem gegebenen Inhalte eingeprägten Denkformen rein abzuziehen, und für sich gefaßt, als abstrakte, vollständig geordnet anfzustellen: dies ist der Gegenstand der gewöhnlichen Logik, und verarbeitet in die Lehre von den mannigfachen Vermögen und Thätigkeiten des Bewußtseins, Aufgabe der empirischen Psychologie, die

daher beide nach dem bisherigen Stande der Wissenschaft gemeinsam behandelt worden sind. Ihre Aufgabe, die reinen Urgedanken des Bewußtseins zu ordnen und vollständig nachzuweisen, ist von der höchsten und durchgreifendsten Wichtigkeit, — die Behandlung derselben aber insofern vorerst noch ungenügend, weil sie bei der durch Reflexion und Abstraktion empirisch gefundenen, nur äußerlichen Anordnung der Kategorien stehen bleibt, welche zwar nach ihrem innern Verhältnisse richtig sein kann, keinesweges aber auf wissenschaftliche Weise gefunden, noch weniger also bewiesen worden ist. Es ist das erste feststehende Material für die eigentlich spekulative Untersuchung, damit aber auch schon eine wichtige Vorarbeit und ein äußerer Anhaltspunkt für dieselbe.

175.

Daran entwickelt sich aber zugleich 3) das Bewußtsein eines tieferen Gegensatzes, der die Entzweiung dieses Standpunktes vollendet und zu weitern, eigentlich spekulativen Untersuchungen forttreibt, — des Gegensatzes nämlich zwischen Subjektivem und Objektivem. Jene Form, das Denken (§. 173.), welches zu dem äußerlich gegebenen Inhalte hinzutritt, ist somit nur das Meine, innerliche, ursprünglich nur in den Bereich des Bewußtseins eingeschlossene, — subjektive: jener Inhalt dagegen ist äußerer, dem Denken anderer, gegenständlicher — objektiver. Beide gehören demnach eigentlich zwei geschiedenen Welten an, und Keines hat an sich Etwas mit dem Andern gemein. Die Objektivität ist den Denkformen ursprünglich fremd; sie ist an sich gegeben, ohne jener zu bedürfen, noch sonst in innerer Beziehung zu

ihnen zu stehen. Das Denken dagegen, an sich leer und formell, bedarf derselben allerdings: sie giebt ihm erst Füllung, Anwendung, Bedeutung. Indem es aber seine ursprünglich ihr fremden (subjektiven) Formen in sie hineinarbeitet; gewinnt es wohl Wahrheit, aber eine nur gleichfalls für seinen Umkreis gültige, subjektive, wodurch die Trennung zwischen beiden Gebieten vollendet und zur Entschiedenheit gebracht ist. Damit bedarf jedoch die Thatsache, daß ungeachtet dieser Entgegensetzung, Subjektivität und Objektivität sich dennoch durchaus entspricht und völlig sich deckt, einer Erklärung oder Begründung, und wird somit Gegenstand eigentlich philosophischer, jenseits aller bisherigen Standpunkte liegender Untersuchung.

(Die bisher betrachteten Standpunkte bedurften dieser Begründung nicht, weil sie den Gegensatz noch nicht entwickelt haben, der Subjektives und Objektives trennen soll. Sie ruhen vielmehr in der unbefangenen Voraussetzung, daß die Denkformen das Wesen der Objektivität ausdrücken, daß also der Gegenstand durch das Denken desselben in seiner, nicht etwa nur in einer subjektiven Wahrheit erkannt werde. Ebenso beruht die Anschauung auf jener ursprünglichen Gewißheit von der Einheit des Subjektiven und Objektiven. Diese ist hier zum ersten Male wenigstens als Problem aufgehoben, und damit die unbefangene Harmonie des Bewußtseins gestört. Aber es ist ein unvermeidlicher Durchgangspunkt des Bewußtseins, daß es also vom Äußerlichen, Zufälligen sich befreiend, dadurch sich rein in sich selbst zu vertiefen hat, um so in sich den Quell der erneueten Versöhnung und der bewußten Harmonie des Geistes zu finden)

176.

Die erste Beantwortung jenes Problems (§. 175.) ist im Sensualismus versucht, indem er sich an der niedersten Form des Bewußtseins, der Receptivität, einseitig festhält, ohne schon in dieser die verhüllte Spontaneität, das Denken, zur Anerkenntniß bringen zu können: (§. 36—38.) Es ist der roheste philosophische Versuch (oder die „erste Philosophie", wenn man will), welcher von dem unmittelbarsten und niedersten Augpunkte des Bewußtseins, dem Wahrnehmen, entworfen wird: und so ist die Kritik und die Aufhebung desselben eigentlich schon vom Bewußtsein selbst geleistet, indem es sich zum Denken und zum Rechte des Denkens entwickelt, darin aber zugleich jenen unmittelbaren Zustand tiefer begriffen hat.

Auf diesem Standpunkte ist das einzig Wirkliche und Gewisse die sinnliche Einzelnheit, und das Denken, alle Allgemeinerkenntniß und nothwendige Wahrheit ist nur Produkt der Abstraktion daraus, ein rein Erdachtes, und durchaus Subjektives. Wir lernen die Allgemeinbegriffe allmählig aus dem Gegebenen absondern; dies ist Denken, in mancherlei Hinsicht übereinstimmend, welches sich mithin sammt allen seinen (für apriorisch gehaltenen) Gesetzen und Bestimmungen lediglich als die aus wiederhohlter Beobachtung und äußerer Übereinstimmung zusammengefaßte, daraus abgekürzte Erfahrung ergiebt: ein eigentliches apriori, jene besondere, zum Inhalt als dem subjektiven erst hinzutretende Form (§§. 173. 175.) ist gar nicht vorhanden, und der ganze Gegensatz von apriori und aposteriori ist völlig verschwunden, weil es gar kein apriori als selbstständiges Glied jenes Gegensatzes mehr giebt.

177.

Das Bewußtsein (die Seele) ist daher auch keine selbstständige Macht, kein aus sich selbst sich Entwickelndes, sondern Spiegel, Receptivität der Aussendinge. Sie wird durch die Sensationen derselben afficirt, und wenn wir nachgewiesen haben, wie dies, als der erste Wecker des Selbstbewußtseins, hiermit gerade die Selbstthätigkeit (Spontaneität) desselben entwickelt, so wird in jener Ansicht dagegen mit dem untersten Zustande Alles beschlossen. Die Empfindung ist der einzige Inhalt wie die einzige Realität des Bewußtseins, ohne daß daraus selbst nur der eigentliche Charakter der Anschauung verstanden wäre. Es wird nämlich auch hiermit bei der oberflächlichsten Reflexion stehen geblieben, daß die Aussendinge durch die Sensationen Abbilder ihrer selbst der Seele eindrücken, und daß die Seele bloß das leere Vermögen, solche zu empfangen (tabula rasa), und das Vermögen des Reflektirens über dieselbe sei, wodurch denn jene Sensationen für die einzige Wahrheit und der Quell aller Erkenntniß erklärt sind.

Anmerkung. Ihre klassische Darstellung hat diese Ansicht in neuerer Zeit durch Locke erfahren. Sensualismus aber verdient sie zu heißen, nicht Realismus, mit dem man sie mannigfach verwechselt hat, weil sie in die Sensationen die wahre und einzige Realität setzt, und ihre Meinung in dem bekannten Satze ausgeprägt hat: daß Nichts im Verstande ist, was nicht vorher in der Empfindung war: — ein Satz, den wir im Vorigen nach seinen verschiedenen Bedeutungen erörtert haben (§. 40. Anmerk. u. §. 53.). Seine äußere Berechtigung hat dieser Standpunkt indeß wenigstens darin, daß er sich überhaupt zu einer philosophischen Betrachtungsweise zu erhe-

ben sucht: er ist aus der unmittelbarsten Reflexion auf den gegebenen Zustand des Bewußtseins entstanden, wo es selbst noch im Äußerlichen verweilt, ohne der eigenen Innerlichkeit, des allgegenwärtigen Denkens, in sich bewußt geworden zu sein. So ist der Sensualismus Anfang der Reflexion, daher auch der formelle Anfang philosophischer Selbstbildung, der erste, noch ganz rohe Versuch, überhaupt zu philosophiren, und so ganz konsequent die Philosophie der Weltleute und wissenschaftlichen Dilettanten, denen eine superficielle, leicht zu fassende, die tiefern Aufgaben in Bausch und Bogen behandelnde, und doch einer gewissen augenfälligen Überzeugung nicht entbehrende Ansicht gerade die rechte ist. — Ebenso charakteristisch ist die Verbindung des Sensualismus mit der Atomenlehre bei den Epikuräern, Gassendi, u. A. Die Atomistik beruht nämlich auf einer ebenso oberflächlichen Ansicht vom Wesen der Körperlichkeit, wo das Handgreifliche, die äußere Masse und Undurchdringlichkeit derselben als das Wesentliche aufgegriffen wird, wie man dort bei dem ersten rohen Anschein von dem Ursprunge des Bewußtseins aus den Sinnenempfindungen stehen bleibt. — Die Kritik der Atomistik kann übrigens erst in der Philosophie der Natur vorkommen, wo sie gleichfalls als ein besonderer naturphilosophischer Gesichtspunkt ihre Stelle finden, damit aber in höhere Standpunkte hinübergeführt werden muß.

178.

Der Sensualismus bedarf übrigens keiner besondern Kritik; sie ist schon an dem Einkehren und Vertiefen des Bewußtseins in sich selbst vollzogen, indem es zum (spontanen) Denken sich entwickelt, und darin die thatsächliche

Gewißheit seiner Selbstständigkeit gewinnt, so daß wir nur zurückblicken dürfen auf die ganze hier vollzogene Selbstentwicklung des Bewußtseins, um darin die Widerlegung, d. h. die Erweiterung jener Ansicht über sich selbst hinaus dargelegt zu finden. — Der nächste Übergang hierbei ist aber, zu zeigen, daß es nach der Konsequenz jener Ansicht nicht nur kein Apriorisches, sondern nicht einmal allgemeine und nothwendige Erkenntniß (§. 176.) geben könnte; indem, was durch bloße Abstraktion aus wiederhohlter Beobachtung zusammengefaßt worden, nimmermehr den Charakter des schlechthin Allgemeinen und der apodiktischen Nothwendigkeit erhalten kann: (derselbe Moment, der vorher von uns in der Gesammtentwicklung des Bewußtseins an den Urtheils- und Schlußformen der Zusammenfassung (§§. 90. 91. u. §§. 122. 126.) dadurch nachgewiesen wurde, daß die äußere Allheit nie absolute Allgemeinheit, die höchste Wahrscheinlichkeit nie apodiktische Gewißheit werden könne.) Dieser Mangel oder diese Inkonsequenz der Ableitung ist zuerst von Hume nachgewiesen worden: was als allgemein und nothwendig erscheint, ist vielmehr eine Annahme aus bloßer Gewöhnung, die ihrem wesentlichen Charakter nach nicht minder zufällig ist, wie alles einzelne Erkennen. Hierdurch ist das Ungenügende des vorigen Standpunktes wenigstens zur Anerkenntniß gebracht worden, ohne ihn selbst noch über sich hinauszubringen. Indem nämlich das Denken eines schlechthin Allgemeinen und apodiktisch Gewissen unabweisliche Thatsache ist, eine Erklärung derselben vom Standpunkte des Sensualismus aber durchaus unmöglich bleibt, so ist der Standpunkt selbst damit faktisch aufgehoben, indem er sich zur „Erklärung" jener Thatsache als unzureichend erweist.

Anmerkung. Hume hat das Unzureichende jenes Erklärungsprincipes seinen übrigen wissenschaftlichen Ansichten ganz angemessen nur an der Kategorie der Causalität nachgewiesen, weil auf dieser alles Erklären und Begründen beruht, mit ihrer Widerlegung, also auch jede wissenschaftliche, wie insbesondere philosophische Erkenntniß dahinfällt. Nach seinen Prämissen untersucht Hume ganz konsequent, von welchen Sensationen die Begriffe von Grund und Folge abgezogen seien; finden sich keine, so sind sie überhaupt nichtig und leer. Die Wahrnehmung bietet uns aber nur ein Zugleich und eine Aufeinanderfolge von Ereignissen oder Zuständen dar: über ihren innern Zusammenhang, oder die innerlich nothwendige Folge des Einen aus dem Andern, aber ist Nichts darin enthalten: das Phänomen der steten Veränderung alles Einzelnen, des absoluten Wechsels der Dinge ist unabweislich; aber dies ist selbst dem Bewußtsein nur ein äußerliches Schauspiel, während über das „Innere" irgend eines Dinges oder seines Zusammenhanges mit Anderm aus Sensationen Nichts erkannt werden kann. Deßhalb sind die Begriffe von Ursache und Wirkung, von Kraft, Vermögen u. s. w., welche jenes Phänomen eben erklären sollen, durchaus leer und erdichtet, weil sie nicht durch Sensationen belegt werden können. Der Begriff des Grundes ist bloß unwillkührliche Gewöhnung aus der Wahrnehmung einer Aufeinanderfolge, aber eine falsche, weil sie durchaus unberechtigt über das rein Thatsächliche der Wahrnehmung hinausgeht *).

*) Vgl. Charakteristik der neuern Phil. S. 88—108.

179.

Hierdurch ist wenigstens der Übergang gegeben zu einer umfassenden Durcharbeitung dieses ganzen Verhältnisses von Subjektivem und Objektivem, wie es das eigentliche, (sich durchführende,) reflektirende Erkennen zu übernehmen hat. Zuerst nämlich hätte dasjenige, was Hume nur an der Kategorie der Causalität dargelegt hat, auch an allen übrigen Kategorien mit gleichem Rechte nachgewiesen werden können, wodurch der ganze Boden des empirischen Erkennens und der Erfahrungsphilosophie zugleich aufgehoben worden wäre, indem beide in dem Denken der Dinge nach den Kategorien ihre Voraussetzung haben. Dies wäre die Eine Seite der von hier aus sich vollendenden Reflexion, welche damit aber noch eine andere in sich enthält. Darin ist nämlich zugleich schon die Behauptung ausgesprochen: daß jene Kategorien und das Denken in ihnen überhaupt keine Wahrheit enthalten. — Das Wahre, was hier zugleich als das Innere der Objektivität gefaßt wird (§. 178. Anmerk.), d. h. ihre „innern Eigenschaften, Kräfte, Vermögen", die „Ursachen, aus welchen sie entstehen", (— wodurch freilich inkonsequenter Weise die Objektivität doch wiederum nach den Kategorien gedacht werden soll, nachdem die letztern so eben für ungenügend dazu erklärt worden sind: — eine merkwürdige protestatio facto contraria, welche nachher einen der interessantesten Wendepunkte der Spekulation uns darbieten wird:) — das Wahre bleibt ein Verborgenes, Unerkennbares für das Bewußtsein, weil dies nur die Erscheinung, das „Äußere" der Objektivität aufzufassen vermag.

Hierdurch schwindet jedoch das Erkennen zum rein Negativen zusammen. Die Denkformen haben keine

Wahrheit, denn sie sind nur subjektive Abstraktionen durch Verwechselung der empirischen Allheit mit der Allgemeinheit: aber ebenso wenig die Sensationen, welche nur die äußerliche Oberfläche der Dinge erkennen lassen, nicht ihren Kern, ihre wahren verborgenen Eigenschaften. Demnach ist Nichts erkennbar, Nichts wahr für das Bewußtsein; — Behauptung der Skepsis, welche sich hiernach als der nächste philosophische Standpunkt erwiesen hätte.

Anmerkung. Indem wir das reflektirende Erkennen erst mit dem folgenden Abschnitte beginnen lassen, ist wegen dieser äußerlichen Eintheilung zu bemerken, daß es eigentlich schon im Vorhergehenden, an der Hervorhebung des Gegensatzes zwischen Subjektiven und Objektiven, (§. 175.), sich ergeben, wodurch auch hier, wie vorher, nicht ein schroffer Gegensatz zwischen den einzelnen Sphären des Bewußtseins, sondern eine allmähliche Steigerung und ein vorbereitendes Übergreifen der höhern in die niedern sich kund giebt. Mit dem Philosophiren beginnt auch die Reflexion, so wie diese überhaupt den Anfang der Philosophie bezeichnet; damit finden aber in ihr selbst Abstufungen und Steigerungen, ein allmähliches Erstarken und Vertiefen Statt, welche diesen Übergang allmählich vorbereiten.

Zweite Stufe.

Das reflektirende Erkennen.

180.

Der Ursprung und das Wesen der Reflexion hat sich uns bereits ergeben (§. 56.): es ist ein absonderndes Hinrichten des Bewußtseins auf eine Vorstellung, welche aus ihrer gegebenen Verbindung mit andern getrennt, überhaupt zu einem besondern Bewußtsein erhoben wird, in welchem sie vor und außer der Reflexion sich nicht befindet. (So entstand uns die Vorstellung des reinen Ich durch Absondern jedes bestimmten Selbstbewußtseins, um nur die Form des reinen Selbst als solchen für sich vorzustellen, welche somit nur Produkt der Reflexion ist.)

Hier vollendet sich demnächst jedoch die Reflexion überhaupt zum reflektirenden Denken oder Erkennen. Das Denken kehrt aus der empirischen Breite, über welche es sich ergossen, auf sich selbst zurück. Es ist in seiner einzelnen Ausübung und Durchbildung sich seines Denkens in den Kategorien bewußt geworden: diese sind ihm dabei das Letzte und schlechthin Gewisse, die Gränze und Voraussetzung aller seiner Untersuchungen geblieben. Es dachte in ihnen, aber nicht Sie oder Sich selbst.

181.

Jetzt hebt es durch Reflexion diese bisherige Schranke auf. Während es früher nämlich aufging in diesem Denken des Einzelnen, so abstrahirt es jetzt von jedem einzelnen Inhalte oder Denken, um das Denken an sich — seine Form als solche — festzuhalten. Dies ist die Reflexion auf sich, wodurch es sich zum Denken seiner selbst vollendet. Sein Augpunkt ist damit ein völlig neuer und höherer geworden: es macht sich und seine Kategorien zum Gegenstande seines Denkens, objektivirt sich selbst, und steht damit nicht mehr in der ersten, sondern in der zweiten Potenz seiner Entwicklung. — Dies ist der allgemeine Charakter des reflektirenden Erkennens und zugleich der erste Gesammtstandpunkt oder Anfang der Philosophie, wodurch sie scharf und durchgreifend von allem empirischen Denken sich abscheidet. Wir können demnach anknüpfend an die frühere Betrachtung, daß die Philosophie, je tiefer und wesentlicher sie sich entwickelt habe, damit auch desto tiefer und bezeichnender sich zu erkennen und zu definiren vermöge (§§. 10. 11. und ff.), sie hier bezeichnen als vollendete Reflexion, als durchgeführtes Denken des Denkens, wobei jedoch gleichfalls nur Eine Seite, (und zwar zunächst die formelle) berücksichtigt worden ist. (Vgl. auch §. 189.)

Das nähere Resultat jedoch, zu welchem sich das reflektirende Erkennen schon im Vorhergehenden bestimmt hat (§. 175.), ist der Gegensatz zwischen dem Subjektiven und Objektiven, und die Subjektivität der Kategorien, — welches die Skepsis aufzunehmen und weiter durchzuarbeiten hat.

1. Die Skepsis.

182.

Zunächst muß sich hierbei die Untersuchung gegen die Lehre von der sinnlichen Gewißheit richten, in deren Voraussetzung das empirische Erkennen und die Erfahrungsphilosophie gleicher Weise beruht. (§§. 176. 177.) Es wird dabei reflektirend das wahrnehmende Bewußtsein dem wahrgenommenen Dinge als Subjektives dem Objektiven, oder als Inneres dem Äußeren entgegengehalten, und hiernach untersucht: wie sich das „Aussending“ zu und in dem wahrnehmenden Bewußtsein verhalte? — Es wird empfunden, und durch die Empfindung ist das Bewußtsein seiner gewiß: — dies ist die Voraussetzung des vorigen Standpunkts. — Hiermit wird aber schon hinausgegangen über die reine Thatsache des Empfindens selbst, und auf den Grund desselben Etwas gedacht, oder ihr hinzugedacht, welches Gedankens Berechtigung eben der gegenwärtige Standpunkt zu untersuchen hat.

183.

Zunächst ist nämlich, was man Aussending nennt, lediglich die Summe und Einheit von bestimmten Sinnenaffektionen. (Diese Farbe und Gestalt, diese Consistenz und Größe in unmittelbarer Verbindung empfunden, nennen wir einen Stein.) Was es „an sich“ sei, vor und außer diesem Empfundenwerden, wird darin nicht erkannt, vielmehr liegt es schlechthin jenseits dieser Sphäre. Die Aussendinge werden demnach nicht empfunden, sondern der Begriff des Dinges zu den, dem Bewußtsein gegebenen, Empfindungen nur hinzuge-

dacht, als übrigens unbekanntes Substrat den Empfindungen zu Grunde gelegt: sie sind der Grund dieser Empfindungen, an sich selbst aber bleiben sie unbekannt. Die Empfindung demnach stellt nicht dar, wie das Ding an sich ist, vielmehr hat sie durchaus nur subjektiven Charakter. — Ding ist dagegen ein hinzugedachter Begriff, der jenseits der unmittelbaren Thatsache des Empfindens liegt, und der als solcher nothwendig philosophischer Prüfung oder Berichtigung anheimfällt.

Anmerkung. Der durchaus subjektive Charakter der Empfindung ist der philosophischen Reflexion schon sehr früh zum Bewußtsein gekommen, indem in der That das Wandelbare wie rein Individuelle des bloßen Empfindens nicht einmal ein äußerliches Kriterium enthält, um zu entscheiden, ob derselbe Gegenstand von Verschiedenen auf dieselbe Art empfunden werde. Eben so nah liegt die Betrachtung, daß das empfindende Subjekt eben Sich mitbringt zur Empfindung, und daß diese demnach nur gemeinschaftliches Produkt sein kann aus der Wirkung des „Dinges" auf den Sinn und aus der Gegenwirkung desselben, wodurch die Empfindung selbst nicht das Ding, wie es an sich ist, sondern nur jenes gemischte Produkt zum Bewußtsein bringt. — So ist die Einsicht in die Subjektivität der Empfindung schon alte Lehre der griechischen Dialektiker und Skeptiker, womit auch die wahrhaft barbarische Behauptung von den Impressionen der Sinnendinge auf das Bewußtsein aufgegeben werden muß, wiewohl sie in der neuern Philosophie von Locke und Hume, so wie von den französischen Sensualisten noch eine Zeitlang mitfortgeschleppt worden ist. Diese völlig und nach allen Seiten hin widerlegt zu haben, — wie

wohl von dieser Widerlegung damals keine sonderliche Notiz genommen worden, — ist das Verdienst eines auch jetzt fast vergessenen Philosophen, John Berkeley, dessen in vielfacher Beziehung lehr- und sinnreicher Ansichten wir an einem andern Orte gedacht haben. *)

184.

Hier bleibt demnach noch die Frage übrig: was und ob jenes wahrgenommene Ding „an sich" sei? — Empfunden ist es nicht (§. 183.); vielmehr wird es erschlossen von der Empfindung aus, als der Grund derselben: es ist hinzugedachtes Substrat der Empfindung: ein Gedankenverhältniß, welches näherer Rechtfertigung oder Berichtigung bedarf. Dies Verhältniß wird zunächst also gefaßt, daß die wahrgenommenen Eigenschaften dem Dinge inhäriren sollen: es ist die (verborgene) Substanz derselben; diese seine (äußern) Accidenzen. Indem jedoch die Substanz das Verborgene, weil jenseits des Empfundenen Liegende; die empfundenen (wahrgenommenen) Eigenschaften dagegen das bloß Subjektive sind: so ergiebt sich über das objektive An sich des Dinges im ganzen Umfange des Wahrnehmens durchaus keine Entscheidung. — Aber auch die Berechtigung jenes Schlusses von der Empfindung auf einen äußern Grund derselben wird nicht minder abgewiesen. Für das Bewußtsein sind nur Bilder, Vorstellungen gegeben, und Nichts weiter. Von einem Zusammenhange und näher einer Begründung derselben durch vermeintliche Gegenstände weiß es Nichts und kann Nichts davon wissen, weil dies in einem

*) Charakteristik der n. Phil. S. 69 — 87.

durchaus unbekannten Jenseits für dasselbe liegt. — Es wird aus der Empfindung auf einen Gegenstand, als einen Grund derselben geschlossen; aber Gegenstand, Grund sind selbst nur Begriffe, Bilder, welche für das Ding — d. h. das Nichtbild — demnach ohne alle Bedeutung sind. Alle Bestimmungen des Denkens bleiben demnach schlechthin unanwendbar auf das Ding an sich; weil, welche Prädikate auch ihm beigelegt werden möchten, diese nur bildlicher Natur sein können, nicht aber die ganz unbekannte Sphäre der Nichtbildlichkeit (Dingheit) betreffen.

So bleibt denn statt einer gegenständlichen Welt, welche man unmittelbar sinnlich zu erkennen, oder wenigstens durch einen Schluß ihrer Erkenntniß sich bemächtigen zu können meint, eine durchaus unbekannte und unerkennbare Sphäre übrig. Die Sinnenwelt ist der Sinnenschein, und die ganze vermeintliche Empirie und Erfahrungsphilosophie ist damit aufgehoben.

185.

Aber auch der Begriff des Dinges, als subjektiver gefaßt, ist ungereimt und widersprechend; — und hieran entwickelt sich die andere Seite der Skepsis, die Kategorien in ihrem starren Nebeneinanderstehen und in ihrer vereinzelten Auffassung zum gegenseitigen Widerspruche fortzutreiben. (§. 157. 181.) — Ding ist das Subjekt, mit Prädikaten behaftet; es ist aber selbst nichts mehr, als die Summe, die Einheit dieser Prädikate; demnach ist es Eins, um Subjekt sein zu können, Vieles aber, weil vom Subjekt dennoch seine Prädikate unabtrennlich sind; als Ding demnach ist es Eins und Vieles zugleich, d. h. Eins und Nicht-Eins, ein offenbarer Widerspruch. —

Aber es wird, es ist der Veränderung unterworfen: somit wird es, was es nicht ist, und ist, was es nicht war, d. h. es ist seiend und nicht seiend zugleich, wodurch der Widerspruch im Begriffe des Werdens, des Entstehens und Vergehens mit seinen verwandten Begriffen, aufgedeckt ist. — Aber an dem Begriffe des Werdens ergiebt sich ferner der Gegensatz von Wesen und Existenz (Dasein): das Wesen des Dinges bleibt, nur die Form seiner Existenz wandelt. Aber das Wesen als nicht Existirendes (ohne dazusein) hebt sich selbst auf; die Existenz, als das Wesenlose gleichfalls; und so ist das Wesen vielmehr die Existenz, die Existenz das Wesen, und jedes Glied dieser Gegensätze für sich wird zum Widerspruche, welcher in das andere hinübertreibt. Das Ding ist also an sich — weder Wesen noch Existenz.

186.

Eben so löst sich überhaupt jede einzeln festgehaltene Kategorie, jedes Glied des Gegensatzes auf, um in das Entgegengesetzte überzugehen, d. h. dies zu sein, und doch auch der Gegensatz seiner selbst. Die Ursache ist die Negation der Wirkung, und umgekehrt. Dennoch ist die Ursache nur in ihrer Wirkung, die Wirkung nur durch ihre Ursache wirklich: beide sind sich Gegensatz und dennoch Eins. So ist die Substanz nicht das Accidenz, das Eins nicht das Viele, dennoch muß jeder dieser Gegensätze sich aufgeben, um nur im Andern zu sein. In gleicher Weise ist der Gegensatz von Möglichem und Wirklichem, von Inhalt und Form, von Vermögen und Kraft, selbst von Materie und Geist schlechthin aufzuheben, weil jeder dieser Begriffe für sich gefaßt in sich zerbricht, und nur an sein Gegentheil geknüpft, existiren

kann. Es wird daran im Einzelnen nachgewiesen, was wir überhaupt als das Wesen aller Kategorien zeigten, daß sie allein in Beziehung auf einander, oder im absoluten Übergehen in einander gedacht werden können (§. 148.) Sie sind die durch Reflexion und Abstraktion fixirten Wendepunkte der innern Entwicklung des Denkens; für sich aber festgehalten von keiner Bedeutung. — (Dies kann man in Auffassung eines bestimmten Begriffes z. B. des Geistes, also ausdrücken: der Geist ist Eines und Nichteines, Vieles und Nichtvieles; ist Substanz und auch nicht Substanz u. s. w. Eine jede einzelne Bestimmung nämlich zeigt sich an ihm als unwahr und löst sich in ihr Gegentheil auf, indem jedes dieser ihm einzeln beigelegten Prädikate mit völlig gleichem Rechte den direkten Gegensatz, die Selbstaufhebung desselben sich gegenüber hat. Demnach ist Eins so wenig wahr, als das Andere. Jeder Gedankenbestimmung tritt die contradiktorische mit gleichem Rechte gegenüber: Nichts ist gewiß; nicht einmal dies, das Nichts gewiß ist, (indem die Skepsis völlig konsequent ihr eigenes Resultat in diese Negation mit einzuschließen hat.)

187.

So weicht vor der Betrachtung alle Realität, alle Wahrheit weit zurück: sinnlich ist sie nicht zu erkennen; denn die Empfindung ist das rein Subjektive. (§. 183.) Aber ebenso wenig kann das unsinnliche Bewußtsein, das Denken, diese Lücke ausfüllen. Vielmehr dient seine konsequente Durchführung nur dazu, jede einzelne Denkbestimmung aufzuheben, und als widersprechend nachzuweisen. — Die Objektivität bleibt schlechthin unbekannt und unbestimmbar in ihrem Ansich:

aber die Beziehung des Subjektiven auf dieselbe bleibt überhaupt noch übrig. Das Bewußtsein hat jene, aber als ein Unbekanntes, überhaupt noch sich gegenüber, steht also im Verhältniß zu ihr. Dies ist die Gränze der Skepsis, nach ihrem charakteristischen Momente, indem sie eben über jenes Unbekannte, wie über das Verhältniß zu ihm Nichts zu bestimmen vermag, weil jede solche Bestimmng in den Widerspruch gegen sich selbst hinübertreiben würde.

Das einzig Gewisse ist demnach die eigene Existenz, und die Unmittelbarkeit jenes subjektiven Schauspiels, jener Erscheinung, welche wir die Welt nennen. Darüber hinaus muß Alles unentschieden bleiben, und die Einsicht in diese Unentschiedenheit und in die durchaus subjektive Bedeutung des Bewußtseins, im Wahrnehmen wie im Denken, ist das zunächst festzuhaltende Ergebniß der skeptischen Betrachtungen. Dies als bloßen Zweifel zu bezeichnen, scheint jedoch viel zu schwach zum wahren Ausdrucke dieses Verhältnisses. In gewöhnlichem Sinne bezeichnet jenes Wort nur eine problematisch gelassene Bestimmung, keineswegs aber die absolute Vernichtung jedes Bestimmens überhaupt; indem hier sowohl die positive Bestimmung wie ihr Gegentheil gleichmäßig abgewiesen und als gleich unwahr bezeichnet wird.

Anmerkung. Hierher gehören besonders die Untersuchungen der alten Dialektiker, der Eleaten über den Widerspruch im Begriffe des Werdens, Platon's Parmenides über den Gegensatz des Eins und des Vielen, des Ganzen und seiner Theile, über den Begriff der Gleichheit, Ähnlichkeit u. s. w.; ebenso die späteren Schulen der Akademiker und Skeptiker, welche nicht nur die niedere, gegen

die Gewißheit der Empfindung gerichtete Seite der Skepsis in sich ausgebildet hatten, sondern auch den Widerspruch in der einseitigen Anwendung der Kategorien wenigstens an einzelnen Beispielen zu zeigen wußten. — Der Humesche Skepticismus ist, damit verglichen, nur von sehr untergeordneter Bedeutung, indem er, übrigens die unmittelbare sinnliche Gewißheit unangetastet lassend, mehr nur empirisch die Trüglichkeit in der Anwendung der Kategorien von Grund und Folge nachweist, und überhaupt aus der Konsequenz des Sensualismus folgert, daß der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, der ihnen gewöhnlich beigelegt werde, vielmehr auf einer bloßen Gewöhnung von der Aufeinanderfolge der Dinge beruhe. (Vgl. §. 178. Anm.) Keineswegs erhebt er sich aber zu der allgemeinen skeptischen Konsequenz, daß jede einzelne Gedankenbestimmung, eben weil sie die einzelne ist, mit dem nothwendigen Widerspruche ihres Gegentheils behaftet ist. — Überhaupt aber liegt es im Wesen der Skepsis, daß die ganze Härte ihrer Negativität fast nur in dem größern Zusammenhange des spekulativen Erkennens und im Vorausblick auf die daraus sich entwickelnde positive Gewißheit selbst ertragen werden kann. Erst so ergiebt sich sein vollständiger Begriff und sein scharfbegränzter Standpunkt, wie wir ihn hier zu geben versucht haben.

188.

Dies ist der erste Höhenpunkt der Reflexion, und damit eine Art von spekulativer Krisis zu nennen. Das Denken hat sich völlig losgemacht von allem einzelnen Inhalte, von allen Voraussetzungen und Annahmen, mit welchen der Empirismus und die Denkgewöhnung, d. h. das unkritische, einseitige Denken der Kategorien, es ver-

sehen hatte. Es hat sich alles besondern Wissens, jedes anderweitigen Gegenstandes seiner Untersuchung völlig entleert, ist zum ersten Male allein mit sich selbst! Aber auch hier findet es den Keim des Widerspruches, der es aus dem Erkennen vermeintlicher Objekte in sich zurücktrieb, und es muß erst in sich die Wurzel der Gewißheit und Eintracht finden, bevor es sich über ein Objektives auszubreiten und die Wissenschaft desselben zu werden vermag. So kann es sich nur zum Gegenstande seines eigenen Denkens machen. Das Denken denkt sich selbst: dies ist vorläufig als das Eigenthümliche des neuen Standpunktes zu bezeichnen. Subjekt und Objekt fallen hier zum ersten Male nicht mehr ausser einander, sondern sind schlechthin Eins: Erkennendes und Erkanntes sind dasselbe.

189.

Hierdurch entsteht die völlig neue Aufgabe für das denkende Bewußtsein: sich selbst und das eigene Thun ganz zu durchdringen und zum Selbstverständnisse zu erheben, oder das Princip der Reflexion überhaupt bis zur absoluten Besonnenheit fortzuführen, wodurch das Bewußtsein zugleich sich zum vollständigen Selbsterkennen vollendet, was zugleich der wahrhaft wissenschaftliche Anfang der Philosophie ist. — Indem wir selbst jedoch in dem ganzen gegenwärtigen Werke lediglich das Selbsterkennen des Bewußtseins vollziehen, uns also auf den Standpunkt selber befinden, den wir hier abgeleitet haben; so wird hier, unser Beginnen rechtfertigend und unterbauend, vollständig erklärt: wie das Bewußtsein überhaupt absolutes Selbsterkennen werden kann, ein

Punkt, der für die wissenschaftliche Einsicht in das Ganze unseres Systemes entscheidend ist.

Der Anfang desselben bedarf keines Beweises, wie keiner nachkommenden Rechtfertigung: es hat, eben weil es der schlechthin erste, Nichts voraussetzende oder unentschieden lassende Anfang ist, seine einfache Gewißheit und Rechtfertigung in sich selbst. Wohl aber bedarf der gesammte Standpunkt, welcher aus ihm hervorgeht, wenigstens einer Erklärung: wie das Bewußtsein überhaupt selbsterkennendes zu werden vermöge, wie, was wir hier sind, im Wesen im Bewußtsein selbst mit Nothwendigkeit begründet sei. Das heißt zugleich: wir haben die Möglichkeit unserer eigenen Philosophie zu erklären, und uns dadurch zum durchaus abgeschlossenen Umkreise zu vollenden. Dies ist im Allgemeinsten vorher durch die Ableitung des Princips der Reflexion geschehen (§. 56.); hier insbesondere dadurch, daß nachgewiesen worden, wie jenes Princip seine Selbstdurchdringung des Bewußtseins zu vollenden, und sich dadurch wirklich zum philosophischen Standpunkt zu entwickeln hat. Dieser Standpunkt der Philosophie ist daher nicht bloß der unsrige oder der irgend eines einzelnen Philosophen, sondern des sich vollendenden Bewußtseins selber.

Anmerkung. Kant hat das unsterbliche Verdienst diese durchgeführte Selbsterkenntniß (das γνῶθι σεαυτόν,) als den nothwendigen Einschritt in die Philosophie nachgewiesen zu haben: (vgl. §. 12. Anmerk.) Er hat diese auf sich zurückgehende Untersuchung des Bewußtseins kritisches Erkennen, oder Kritik des Erkenntnißvermögens genannt, in welcher seitdem hergebrachten Bezeichnung wir ihm hier folgen, ohne sie damit für

völlig erschöpfend erklären zu wollen. Absolute oder vollendete Reflexion wäre eigentlich die wissenschaftliche Bezeichnung, worin der ganze gegenwärtige Standpunkt des reflektirenden Erkennens seinen Höhenpunkt erreicht. — Zunächst ist nämlich bei einer projektirten „Kritik des Erkenntnißvermögens" nur der schiefe Gesichtspunkt abzuhalten, zu welchem die äußere Darstellung Kants allerdings einige Veranlassung gegeben haben möchte, und welchen man ihm nun aufrückt in der Meinung, den ganzen Standpunkt damit als verfehlt und widersprechend darzustellen *): als ob das Erkenntnißvermögen ein besonderes Werkzeug des Geistes sei, welches man wie ein ruhendes Objekt zergliedern, und so dessen ursprüngliche Täuschungen aufdecken könne. Denn ist das Erkenntnißvermögen ursprünglich nothwendigen Täuschungen unterworfen, so werden diese im Erkennen seiner selbst nicht weniger wirksam sein, als im Erkennen erster Potenz; und es bliebe in solchem Falle nur übrig, da sie bei dem fehlenden Maasstabe der Wahrheit sich durchaus nicht entdecken lassen, damit aber auch über ihr Vorhandensein durchaus Nichts in Erfahrung gebracht werden kann, — sich blindlings ihnen gefangen zu geben! — So verhält sich die Sache in der That nun nicht, sondern indem sich das Bewußtsein durch seine verschiedenen Standpunkte, damit aber auch durch seine möglichen Verhältnisse zur Objektivität hindurch entwickelt, hebt es darin vielmehr die vorübergehende Täuschung auf, als ob es inner-

*) Dahin gehört auch der berühmt gewordene Witz: daß Kant dem behutsamen Scholastikus gleiche, welcher nicht eher das Wasser berühren (denken) wolle, als bis er schwimmen gelernt, oder — sein Denken untersucht habe: — woran, auch ganz formell betrachtet, sich keine schlagende Pointe ergeben will!

lich getrennt sei von der Objektivität: und diese selbstbewußte Entwicklung ist die wahre „Kritik" des Bewußtseins.

2. Der Kriticismus.

190.

Das reflektirende Erkennen hat auf diesem Standpunkte zunächst aufzunehmen und weiter fortzuführen, was im Vorigen unentschieden, — was Problem geblieben ist. Zuförderst hat sich dort der Gegensatz eines durchaus subjektiven (in sich eingeschlossenen) Bewußtseins und eines ihm Äussern, Andern, überhaupt nur Gegenüberstehenden — einer Objektivität — als ein Letztes und Festes ergeben. Diese Objektivität ist ferner jedoch das rein Unbestimmbare, Unbekannte; sein Ansich bleibt selbst dem Denken unzugänglich, weil jede Bestimmung desselben nach den Kategorien einen Widerspruch erzeugen würde. — Damit bleibt aber das nähere Verhältniß zwischen dem Subjektiven und Objektiven durchaus unentschieden. Beide werden überhaupt sich nur gegenüber gestellt — und das Objektive als die absolute Negation alles Bestimmens, das rein Unbestimmte angenommen. Hier tritt jedoch zunächst der auf dem skeptischen Standpunkt noch zurückbleibende Widerspruch mit der eigenen Behauptung (protestatio facto contraria) hervor: daß, indem die Unbestimmbarkeit des Objektiven behauptet wird, es darin zugleich dennoch gedacht, und als Bestimmtes erkannt worden ist, nämlich als das absolut Negative, das nicht in den Kategorien zu Denkende. Dieser

Widerspruch deutet zunächst schon auf ein tieferes, hier noch nicht enthülltes Verhältniß zwischen dem Subjektiven und Objektiven: und so ist es gerade der Begriff dieses Verhältnisses, was hier weiter entwickelt werden muß. Dies Verhältniß selbst zeigt sich aber als ein wechselndes, je nach den mannigfaltigen Entwicklungsmomenten des Erkennens selbst; und so besteht die neue Aufgabe und das Charakteristische des gegenwärtigen Standpunkts der Reflexion in der Untersuchung: wie das Verhältniß des Subjektiven und Objektiven modificirt wird durch die verschiedenen Stufen, welche sich in der Entwicklung des Bewußtseins selbst ergeben. (Zugleich können wir hinzusetzen, daß darin auch die eigentliche Grundaufgabe bestand, welche Kant sich gestellt hatte.)

191.

Hier ist es nun der nächste Fortschritt der Untersuchung, schärfer zu sondern als bisher: was in allem Bewußtsein subjektiven, was objektiven Ursprungs ist. Daran entwickelt sich zuerst der Gegensatz des Apriorischen und Aposteriorischen auf bestimmte Weise. Was schlechthin allgemein und nothwendig ist im Bewußtsein, wovon demnach nicht abstrahirt werden kann, ist das Apriorische desselben, zugleich aber auch dasjenige, was das Bewußtsein als die allgemeine Form nur hinzubringt zu jedem besondern aposteriorischen Inhalte. Neben den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven ist demnach die gleich scharfe und trennende Unterscheidung eines apriori und aposteriori getreten; und zwar also, daß das Apriorische die leere Form, das Aposteriorische der erfüllende Inhalt sei. Er wird aufgenommen in die Form; aber in der subjektiven Form erschei-

nend, wird er selbst damit durchaus subjektiv. Der nächste charakteristische Satz dieses Standpunktes.

Anmerkung. Mit der Einsicht, daß das vom Bewußtsein der Allgemeinheit und Nothwendigkeit Begleitete nicht aus Erfahrung abstrahirt, sondern schlechthin apriorische Wahrheit des Bewußtseins sei, hat sich Kant zugleich über den mangelhaften Standpunkt Hume's erhoben, wo diese Apriorität noch verkannt und völlig geleugnet wurde; (vgl. §. 187. Anmerk.) und so ist in Kant's Lehre zugleich die positive Widerlegung der Humeschen enthalten. Dennoch liegt hierin eine bloß äußerliche, zufällige Beziehung, indem es nicht in dem nothwendigen Verhältniß des skeptischen Standpunktes zum kritisch-reflektirenden gegründet ist, daß jener die Natur des Apriorischen verkenne, dieser sie zuerst zum Bewußtsein bringe; vielmehr ist dies nur die ganz individuelle Beschränktheit Hume's, durch welche er zugleich die skeptische Konsequenz in sich nicht vollendet hat, und die ihm von seinem historischen Ursprunge aus dem Lockeschen Sensualismus noch übrig geblieben war.

192.

Nach jener Unterscheidung (§. 191.) bleibt in dem unmittelbaren Bewußtsein, dem Wahrnehmen, als das, wovon nicht abstrahirt werden kann, nur die reine Anschauung von Zeit und Raum übrig. Diese sind die apriorischen Formen, mithin auch das schlechthin Subjektive, welches das Bewußtsein der Auffassung der Objektivität hinzufügt. Diese ist an sich als zeit- und raumlos zu denken, d. h. ist dasjenige, in Bezug auf welches jene subjektiven Formen gar keine Bedeutung haben. Dennoch ist das Bewußtsein auf dieser Stufe noch absolute

Receptivität: ein ursprünglich Fremdes, Anderes wird nur aufgenommen in jene „bereitstehenden" Formen, welche ohne dasselbe leer bleiben würden. Die Anschauung ist daher eine bloß äußerliche Verbindung des Subjektiven und Objektiven, in welcher eben deßhalb das Objektive nur, wie es erscheint, nicht wie es an sich ist, erkannt wird. — (Zugleich muß es nämlich als ein Mangel des gegenwärtigen Standpunktes, besonders nach der Kantischen Auffassung und Darstellung, bezeichnet werden, daß diese Verbindung zwischen dem Subjektiven und Objektiven hier nur als eine ganz äußerliche fast zufällige Fügung — als ein bloßes Zusammentreten zweier entgegengesetzten Sphären ohne innerlich nothwendige Vermittlung erscheint. Zeit und Raum sind leere Formen; um erfüllt zu werden, bedürfen sie der darin erscheinenden Objektivität. Aber diese ist eine ganz andere, von jenen Formen unabhängige Welt; an sich und ihrem innern Begriffe nach könnten jene daher auch ebenso gut diese Beziehung zur Objektivität nicht haben, weil dieselbe in ihrem innern Begriffe nicht gegründet ist. Beide gesellen sich nach dieser Ansicht nur zusammen, treffen nur aufeinander, zufolge eines absoluten Faktums, über welches die Theorie nicht hinauszugelangen vermag; — eine der schwächsten Seiten der Kantischen Lehre. Vgl. Chakterist. d. n. Phil. S. 148. 49.)

193.

Die Anschauung — in der nachgewiesenen Bedeutung — bringt jedoch nur einen mannigfachen gegebenen Stoff in's Bewußtsein. Dies ist anschauend daher ein leidender, receptiver Zustand, im Gegensatze mit welchem sich das freie Denken, die reine Spontaneität, diesen Stoff umschaffend und durcharbeitend, ausbildet: (nach Kant's

Ausdruck: der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand, wo derselbe freilich die unmittelbare Bedeutung und Gegenwart des Denkens in den niedersten Formen des sinnlichen Anschauens übersah, und dadurch genöthigt wurde, den direkten Gegensatz eines absolut receptiven und spontanen Zustandes, ohne tiefere Vermittlung und Verbindung, dem Einen Bewußtsein aufzubürden.)

Aber auch im Denken wird der einmal festgesetzte Gegensatz des apriori und aposteriori durchwalten müssen. Das Denken — (der reine Verstand) — hat ebenso seine eigenthümlichen apriorischen Formen, wie die Anschauung, in gleicher subjektiver Bedeutung: es sind die Kategorien. (Diese hat Kant zwar nicht abgeleitet, sondern nur lehnsätzlich aus der gewöhnlichen Logik aufgenommen; dennoch hat er die ursprüngliche Identität des Ich — die transscendentale Einheit der Apperception — als das Ableitungsprincip derselben wenigstens bezeichnet. Indem nämlich alles Mannigfaltige der innern und äußern Anschauung in der Anschauung des Ich verbunden, und so auf das Ich als die Einheit bezogen wird, wird das Ich dadurch Denken desselben nach den Kategorien; denn diese sind nichts Anderes, als die möglichen Arten dieser Beziehung des Mannigfaltigen auf das Ich.)

Anmerkung. Dies ist einer der tiefen Blicke, an denen die Kantische Philosophie reich ist, ohne daß es damit freilich zur völligen Durchführung gekommen wäre. Darin ist zugleich nämlich anerkannt, daß Anschauen und Denken nicht innerlich entgegengesetzt sind, wie es vorher lautete, sondern, da alles Bewußtsein Ichanschauung in bestimmter Beziehung ist, darin aber ein Denken gesetzt ist,

daß alles Bewußtsein hiernach vielmehr minder oder höher entwickeltes Denken ist. — Hierin liegt ferner wenigstens als verhüllte Konsequenz, das dialektische oder gegenseitig sich ergänzende Verhältniß der Kategorien zu einander; sie sind die möglichen Weisen des Vereinigens und Beziehens auf sich (des synthetischen Denkens) im Einen Ich, welche verschiedenen Möglichkeiten sich hiernach gegenseitig ergänzen und ausfüllen. (Vgl. was sich darüber am disjunktiven Urtheile und Schlusse ergab: §§. 95. u. 131. 135.) Und dies Princip der Deduktion haben wir wirklich ausgeführt: (§§. 141—148.) Alles Anschauen und Denken ist ein Beziehen, in Verhältnißsetzen, Bestimmen des Ich (§. 141. II. u. III.); und die innere Entwicklung des Anschauens und Denkens in diesem immer tiefern und wesentlichern (wahreren) Bestimmen verläuft eben durch die Kategorien, deren Deduktion nur in dieser immer tiefern Ausbildung und Selbstvollendung des Denkens besteht. Dadurch ist aber endlich auch von Kant schon das Princip angedeutet, um über den gegenseitigen Widerspruch der vereinzelten Kategorien mit einander hinauszukommen, welchen Kant besonders in den Antinomien zur Sprache gebracht hat. Doch kommt es auch hier nicht zu einer vollständigen Lösung der Frage, weil Kant jenen antinomischen Widerspruch ohne ihn eigentlich aufzuheben, nur aus der Objektivität in die Subjektivität hineingebracht, somit ihn nicht gelöst, sondern bestätigt und in den Mittelpunkt des Bewußtseins selbst ihn hineinversetzt, und so gleichsam verewigt hat.

194.

Aber auch das Denken — der Verstand — mit seinen Kategorien bezieht sich nur auf das in der Anschauung

Erscheinende. (§. 192.) Das Objektive, jenem Erscheinen zu Grunde Liegende bleibt dagegen ebenso unerkannt und unerkennbar durch das Denken und die Kategorienbestimmungen, wie durch das Anschauen und dessen Formen — Raum und Zeit. So wird zunächst durch die Reflexion des Kriticismus der vorherige, skeptisch negative Standpunkt nicht nur bestätigt, sondern tiefer gefaßt und weiter geführt: weil eben die Kategorien die Formen eines nur subjektiven Bestimmens des Ich sind, können sie nicht Denkbestimmungen der Wahrheit sein, welche ein schlechthin Jenseitiges bleibt. Auch das Denken ist durchaus nur auf subjektiv erscheinende Sinnenwesen eingeschränkt: es ist Nichtwissen des Wahren, welches, als das Objektive, sich ihm unwiederbringlich verbirgt, indem es in die subjektiven Formen (seines Erscheinens) eintritt: — ein Satz, der in seiner Schärfe gefaßt, die Konsequenz dieses Standpunktes darstellen möchte, wobei freilich der darin noch unenthüllt liegende Widerspruch sich nicht ganz verbergen läßt, welcher uns denn weiter zu führen verspricht.

195.

Das Denken, auf die Anschauungen, die sinnliche Erfahrung, angewiesen, ist in dieser Sphäre schlechthin unbegränzt: es kann sein einzelnes, damit bedingtes Erkennen in's Unendliche erweitern, und durch umfassendere Denkbeziehungen (oder Schlüsse) sich zu immer allgemeinern Bedingungen erheben, worin eben das Thun und das endlose Fortschreiten der gewöhnlichen Erfahrungserkenntniß bestände. (Die Kategorien demnach sind lediglich Gesetze für die Erfahrung — Regeln des richtigen Erfahrungsgebrauchs; weßhalb Kant den reinen Ver-

stand mit jenen apriorischen Grundsätzen das Vermögen der Regeln genannt hat.) — Strebend jedoch alles bedingte Erkennen zu erweitern und immer höher zu begründen, sucht das Denken darin zugleich die höchste, — die Urbedingung, die als solche zugleich nicht mehr bedingt, sondern das Unbedingte selbst ist.

Diese „Idee" des Unbedingten nun — das (hier „unerreichbar" scheinende) Ziel oder Princip alles Denkens oder Verstandesgebrauchs im Einzelnen — steht eben damit zum Denken und Bewußtsein überhaupt in einem völlig neuen Verhältnisse. Es ist nicht die Erscheinung eines bloß Objektiven, eintretend in die Formen der „Sinnlichkeit"; vielmehr das schlechthin Un- und Übersinnliche. Aber ebensowenig ist es den Kategorien (Verstandesformen) beizuzählen; denn es ist das Princip, das jenseitige Ziel, dem alles Denken in den Kategorien sich unendlich zubewegen soll.

Das Unbedingte muß daher auch in einem höhern „Vermögen" des Geistes seinen Sitz haben: es ist der absolute Inhalt — (Objekt darf es nicht mehr heißen) — eines allem Denken im Einzelnen zu Grunde liegenden Bewußtseins. Es kann nämlich nicht mehr als ein Objektives, dem Bewußtsein bloß Gegenüberstehendes, sondern als ein ihm schlechthin Innerliches und Gegenwärtiges gefaßt werden: (ein „Ideal" der Vernunft, als eines Vermögens der Principien, besser — des Urprincips.) Seine Erkenntniß ist daher selbst unvermittelt und unbedingt, nicht Produkt von Schlüssen oder Beweisen, weil eben alles Bedingen, Schließen und Beweisen sich (bewußt oder unbewußt) auf dieselbe bezieht, als auf seine Urbedingung. Was einer Vermittlung dabei analog wäre, ist nur, daß das Bewußtsein (Denken) sich auf die-

selbe zu besinnen, sie in sich zu finden hat. — Dieses höchste Bewußtsein des Unbedingten ist von Kant Vernunft („im engern Sinne") genannt worden; und wie der Verstand vorher als das Vermögen der Regeln bezeichnet worden ist, so wäre die Vernunft als das Vermögen der Principien zu charakterisiren, weil diese jenseits aller Erfahrung und alles in der Erfahrung verkehrenden Denkens liegen, indem sie weder aus Erfahrung entlehnt, noch in ihr zu finden, darin zu belegen sind.

Anmerkung. Dies ist nun die wahrhaft spekulative Seite der Kantischen Philosophie, überhaupt seine größte, eigentlich entscheidende Entdeckung, wiewohl sie bei ihm noch nicht den völlig umschaffenden Einfluß geübt hat, der von ihr hätte ausgehen sollen. Das Unbedingte, zugleich damit aber die Urbedingung alles einzelnen Bedingten, ist nicht Produkt eines Beweisens oder überhaupt einer vermittelten Erkenntniß; sondern als schlechthin dem Bewußtsein gegenwärtig, ist es selbst die verborgene (nicht unmittelbar zur Anerkenntniß gelangende) Voraussetzung und Urbedingung alles Erkennens und Denkens selbst. Und gefunden wird es eben nur durch Besinnung, durch Absehen von allem endlichen und bedingten Erkennen, worin denn eben das Beziehen auf die Urbedingung, also das unmittelbare Anerkennen derselben sich als gegenwärtig zeigt.

Dies wesentliche Verhältniß, welches hier zuerst nur bezeichnet, wie im Folgenden näher entwickelt werden muß, hat Kant freilich nur in der eingeschränkten Weise ausgedrückt, daß den sinnlichen Erscheinungen als bloßen „Phänomenis", das Unbedingte, als reines Noumenon

entgegengesetzt ist, welches jedoch, da es ebenso jenseits alles sinnlich Anschaubaren fällt, wie es über die Gültigkeit der Kategorien hinausliegt, nur negative Bedeutung haben und eine leere Stelle bezeichnen soll, um die Sinnlichkeit wenigstens nach Außen hin zu begränzen, und überhaupt als die nicht einzig denkbare Erkenntnißweise zu bezeichnen. So ist das Sinnliche freilich nicht das Reale; aber dies Reale, das wahre Ding an sich, ist dennoch seinerseits schlechthin unerkennbar, und so bleibt das Bewußtsein nach Unten wie nach Oben hin von aller Realität entblößt, in einer haltungslosen Öde schweben, welche eben nur das Resultat ist jenes unvollständig durchgeführten Verhältnisses zwischen dem Phänomenon und Noumenon. (Vgl. Thl. I. S. 172. 73.)

196.

Festzuhalten ist jedoch, als in der gesammten Konsequenz des Standpunktes gegründet, daß die Kategorien, falls sie auf Erkenntniß des Unbedingten (§. 195.) gerichtet werden, alle Bedeutung verlieren und über ihre Berechtigung hinausgehen: sie werden „transscendent„; (wodurch nun nach Kants specieller Ausführung dasjenige entsteht, was man sonst Metaphysik genannt hat, indem diese in ihrer einzelnen Ausarbeitung der Kategorien an dem Unbedingten der Seele, der Welt, und in der erstrebten Erkenntniß Gottes sich in Paralogismen, Antinomien und überfliegenden Beweisen vom Dasein Gottes verliert. — So kehrt die Negativität des vorigen Standpunktes (§. 188.) auch hier in voller Kraft zurück; sie hat sich sogar, wie es scheint, nur noch mehr ausgebildet und tiefer begründet. Sinnlichkeit wie Verstand sind gleicherweise nur von sub-

jektiver Bedeutung; die Vernunft, das Unbedingte zwar anstrebend, vermag es doch nicht zu erkennen; sie bleibt ein leeres, unerfülltes Streben. Und so bleibt als Gesammtresultat nur übrig das absolute Nichtwissen der Wahrheit, ja die Behauptung, daß die Form des theoretischen Wissens, alles Erkennen in den Kategorien, die Wahrheit unmittelbar in ein bloß Subjektives verwandelt: der letzte Abschluß und, wie es scheint, der höchste Sieg der Negativität.

Anmerkung. Dies Resultat ist vorerst nun in seiner ganzen Härte festzuhalten, als nothwendiger Durchgangspunkt zur Herbeiführung des eigentlich spekulativen Momentes, wo Subjektives und Objektives sich schlechthin durchdringen und zusammenfallen. Bei Kant und seiner Schule, wo dieser Durchgangspunkt für sich selbst sich fixirt hatte, bedurfte seine Negativität jedoch irgend einer äußern Ergänzung, um der im theoretischen Wissen entflohenen Wahrheit auf andere Weise sich zu versichern. Hier verweist nun Kant, nach einer berühmt gewordenen Wendung, auf die praktischen Postulate der Vernunft, Fries, der geistvollste Fortsetzer seiner Theorie, auf die unmittelbaren Aussprüche des Glaubens und der Ahnung, indem er damit jenes ursprüngliche Bewußtsein des Unbedingten (§. 194. 95.) weiter zu entwickeln und mit besonderm Inhalte auszufüllen sucht, wodurch er freilich in die Inkonsequenz geräth, jenen Inhalt des Glaubens und der Ahnung auf irgend eine Art nach den Kategorien fassen zu müssen, welche doch anderer Seits ihm nur Subjektives, bloß „menschliche Vorstellungsart" bezeichnen sollen. (Worüber in Thl. I. S. 177—88. das Weitere durchgeführt worden.)

197.

Aber selbst in jener Konsequenz hat sich kein letzter Abschluß, sondern nur ein Wendepunkt ergeben, der uns von Neuem weiter führt. Zunächst nämlich wendet sich die Untersuchung gegen den Hauptbegriff derselben: die Erscheinung des Dinges an sich in den Formen der Subjektivität. Hier bleibt es nun bei dem Widerspruche, daß das Ding, eintretend in jene subjektiven Formen, dennoch damit unwiederbringlich in seinem Ansich dem Bewußtsein verloren geht; ihm erscheinend sich dennoch ihm verhüllt. Das Charakteristisch-unabweisliche dieses Widerspruchs liegt eben darin, daß eines Theils an dem Begriffe des Erscheinens, — des Sichoffenbarens des Dinges an sich im Bewußtsein festgehalten werden muß, weil sonst die subjektiven Formen desselben völlig leer und nichtig bleiben würden, — andern Theils doch auch die Subjektivität nicht aufgegeben werden kann. Was aber in und für Subjektives ist, erhält unwiderruflich selbst damit bloß subjektive Bedeutung. Jedes Erscheinen, und Erscheinen des Erscheinens in's Endlose, bleibt in diesem Zirkel befangen, daß es im Sein für das Andere, Entgegengesetzte, sein An sich aufgegeben hat. Aber in diesem scharf hervorgehobenen Zirkel liegt eben der Moment, welcher ihn durchbricht.

198.

Indem nämlich Alles für das subjektive Bewußtsein selbst subjektiv wird, so ist es nicht minder auch jener Begriff des Dinges an sich. Es ergiebt sich selbst nur als ein nothwendiger Gedanke, Resultat eines Schlusses nach der Kategorie des Grundes. Die Erscheinung in und für Bewußtsein kann nur gedacht werden,

als das Erscheinen eines Andern, (außer und unabhängig vom Bewußtsein,) welches der Grund für jenes Erscheinen, damit aber das Ding an sich wäre. Indem jedoch darin behauptet wird, daß es, im Gegensatze alles anderweitig Subjektiven, Etwas an sich sei, und nicht bloß Gedanke, — subjektive Vorstellung; — ist es dies doch aber nur in und für das Denken. Ich denke es selbst als nicht subjektiv, und nur auf den Grund dieses Denkens ist es mir ein solches. Indem es also die (subjektive) Nothwendigkeit ist, ein Ding als den Grund der Erscheinung zu denken, ist schlechthin die Gränze des Subjektiven nicht überschritten. Die ganze Objektivität ist selbst nur ein nothwendiger Gedanke des sich als subjektiv denkenden, mithin den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven in sich selbst befestigenden Bewußtseins. — Das Denken und Behaupten eines objektiven Seins hebt diese Objektivität gerade auf: indem es Etwas für das Bewußtsein wird, hört es damit auf, Etwas an sich zu sein, und ist lediglich (nothwendige) Vorstellung — Gedanke.

199.

Somit wäre jener Gegensatz zwischen der Subjektivität und Objektivität, indem er sich durch alle seine Verhältnisse und Beziehungen durchgearbeitet hat, als Gegensatz völlig aufgehoben. Er findet selbst nur in und für Bewußtsein statt, und das Ding an sich, nachdem ihm ohnehin im Verlaufe der Untersuchung sein „objektiver Inhalt" allmählich ganz hinweggeschmolzen ist, bleibt nur als eine leere Stelle, als wesenlose Abstraktion und subjektiver Begriff des Denkens

übrig, um daran den eigenen, innern Gegensatz festzuhalten. — Daraus ergiebt sich zugleich aber ein neuer Standpunkt, und eine andere Grundansicht vom Bewußtsein selbst. Es ist nicht mehr als ein leidendes Empfangen von Außen, wie im Sensualismus; (bei Locke,) nicht mehr als ein in sich eingeschlossenes, subjektives Vorstellen, mitten in einer unbekannten Welt, wie bei Hume; nicht mehr als eine Mannigfaltigkeit subjektiver Formen einem Ding an sich gegenüber, wie bei Kant, zu begreifen: sondern als ein durchaus immanentes, nach eigenem Gesetz sich entwickelndes Princip, als eine völlig in sich geschlossene und nur aus sich selbst zu begreifende Welt: (wobei zur Erläuterung an den Begriff des Leibnitzischen Monas erinnert werden kann.)

3. Der Idealismus der Reflexion.

200.

Hier ist nun der Begriff von Objektivität (von objektiven Dingen u. dgl.) im Sinne der bisherigen Trennung völlig aufgehoben und verschwunden. Das Bewußtsein ist ein immanentes Vermögen der Selbstentwicklung, zu der ein Anderes, eine fremde Objektivität durchaus in keiner Beziehung stehen kann, weil sie, als das ihm Entgegengesetzte gedacht, damit eben aufhört dies zu sein, und lediglich ein in ihm Vorgestelltes wird. Die Objektivität, indem sie als Gegensatz für das Bewußtsein besteht, ist eben darum in demselben, ist Produkt seiner immanenten Theilung und Gegensetzung, durch welche es sich selbst am Sein, und das Sein an sich

negirt. Jedes Sein für das Bewußtsein ist demnach nur in ihm, ein schlechthin Vorgestelltes.

So verwandelt sich die bisherige Frage (§. 190—198.) nach dem Verhältnisse der Subjektivität und Objektivität hier vielmehr in die Untersuchung: woher im Bewußtsein selber jene innere Selbstentzweiung stamme, welche es nöthigt, sich überall ein Anderes entgegenzusetzen.

201.

Die Grundform des Bewußtseins ist es, (§. 15—17.) sich als Bild eines Andern, in ihm Abgebildeten — eines Inhalts zu begreifen, der, als ohne dessen Zuthun vorhanden, das Bewußtsein in seinem Abbilden vielmehr von sich abhängig macht. Indem es Sich selbst nun als bloßes Abbild desselben versteht, setzt das Bewußtsein damit sich jenem Inhalte als dem Nichtbilde, Sein entgegen, und dieser wechselseitige Gegensatz, diese Selbsttheilung in absoluter Einheit ist die allgemeine, durch die einzelnen Momente des Bewußtseins sich hindurchziehende Form desselben. Es ist ursprünglich gar nicht Bild eines Andern, sondern lediglich Bild seiner selbst — Selbstverstehen als Bild. So kann das Bewußtsein wahrhaft nie über sich selbst hinausgelangen zu irgend einem außer Sich, weil es im vermeintlichen Wissen des Andern (Gegenständlichen) doch nur von seinem Wissen desselben weiß, — sein Sehen sieht; und sich also selbst immer in den Gegensatz des Sehens und des Gesehenen, des Subjekts und Objekts, theilt.

202.

So ist das Bewußtsein in jedem gegebenen Zustande mehr, als es sich darin weiß, und sein wahrer Fokus ist

überall um eine Stufe höher zu setzen, als es sich sieht in demselben. Diesen unvermeidlichen Widerstreit im Bewußtsein, der eben in der absoluten Form desselben liegt, deckt die Reflexion auf, indem sie überall zeigt, wie das Bewußtsein im Einzelnen ein höheres ist, als es darin von sich weiß, worin eben die höchste Konsequenz und das Princip der Reflexion ausgesprochen ist: diese ist selbst jedoch nichts dem Bewußtsein Fremdes, sondern nur das sich selbst verstehende Bewußtsein — die höchste formelle Selbsterkenntniß desselben. — Sie zwingt jedes gegebene Bewußtsein, über sich selbst und die jeweilige Beschränkung immer hinauszugehen, indem das endliche, d. h. in irgend einem einzelnen Gegenstande und dessen vermeintlicher Realität aufgehende Erkennen durch Aufdeckung der bloß vorgestellten Realität daraus hinweggetrieben und so gezwungen wird, überhaupt das ganze Gebiet dieser einzelnen (endlichen) Realitäten aufzugeben. — Das reflektirende Bewußtsein sucht im Einzelnen ewig ein Sein, (Realität,) in welchem es ruhe; aber ebenso zieht es diese Stütze sich im Einzelnen ewig hinweg. Es bezieht sich unmittelbar auf Sein; aber die Reflexion bringt immer zur Anerkenntniß, daß es überall, also auch hierin, nur von sich selbst wisse; daß das Wissen und Behaupten des Seins vielmehr das Sein selbst aufhebe, und zum bloß Vorgestellten mache. — Es ist nicht bloß Zweifel, Dahingestelltseinlassen der Wahrheit jener endlichen Dinge im Bewußtsein, sondern absolute Aufhebung derselben, indem der Widerspruch, welcher in deren Behauptung liegt, aufgedeckt und bis zu seiner Wurzel hinab verfolgt ist: — der Idealismus der Reflexion.

Dieser Zirkel und stets sich erneuernde Widerspruch nämlich (§. 202.), in welchem das Bewußtsein im Einzelnen befangen ist, ist eigentlich Princip aller Skepsis und aller idealistischen Theorien. Ist einmal durch Reflexion die unmittelbare Einheit zwischen Wissen und Sein zerstört, in welchem alles unbefangene (nicht reflektirende) Bewußtsein aufgeht, sind beide in Gegensatz und Trennung mit einander getreten; so kann diese nur darin enden, das Eine Glied dieses Gegensatzes völlig aufzuheben. Diese einzelnen, endlichen Realitäten des empirischen Erkennens sind nur als ein nothwendiges Vorstellen desselben begriffen: ihre bisherige Objektivität hat sich in einen Gegensatz im Bewußtsein selbst aufgelöst. Dies ist der Gipfel der Reflexion, und ihr höchstes negatives Resultat: das Bewußtsein ist abstraktes Sichalleinwissen; in allen seinen Zuständen, in allem Wissen eines vermeintlich Objektiven, weiß es nur von sich selbst, und alles Objektiviren erscheint hier nur als Produkt jenes in der Form des Bewußtseins selbst gegründeten Gegensetzens.

203.

In diesem Sinne ist die hiermit vollendete Reflexion nothwendiger, wiewohl negativer Moment des spekulativen Erkennens, und seine erste Ankündigung. (Vgl. §. 207 ff.) Dieser Selbstreinigungsproceß des Bewußtseins vom Endlichen, die absolute Vernichtung jenes nichtigen Gegensatzes einzelner Realitäten dem Bewußtsein gegenüber ist die erste Stufe der Spekulation und der Durchgang des Bewußtseins zum Spekulativen. (Und dieser Wendepunkt eben von der absoluten Negativität der Reflexion zur tiefsten Erfüllung ist es, worauf wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zu

richten haben, weil dies zugleich, wie uns bedünken will, am Wenigsten bisher erkannt worden. Aus dem abstrakten Insichversunkensein des Ich werden wir eben die Gewißheit Gottes siegend hervortreten sehen; und in der Selbstverzweiflung findet es den Quell der Erlösung. Gleichwie nämlich auch im religiösen Leben die Lust und Zuversicht in die endlichen Dinge unvereinbar ist mit der Liebe Gottes; so wird auch die Erkenntniß, nur indem sie die Nichtigkeit der endlichen Dinge durchschaut hat, Gottes in sich inne, und Beides steht nicht nur in äußerer Analogie mit einander, sondern ist in der Wurzel Eins und dasselbe, wie das Bewußtsein Eins ist.)

Anmerkung. Es ist der philosophische Standpunkt der Wissenschaftslehre, jenes Princip der Reflexion mit völliger Konsequenz durchgeführt, aber auch über sich selbst hinausgebracht und seinen Zirkel durchbrochen zu haben. Indem sie im Abgrund des in sich selbst verlorenen Bewußtsein Gott fand, — wiewohl sie selbst ihn nur noch auf die abstrakteste Weise, als das absolute Sein, zu begreifen vermochte, — hatte sie jenen Wendepunkt (vgl. oben den §.), einen der wichtigsten in der der ganzen neuern Philosophie gewonnen: in der höchsten Abstraktion des Sichalleinwissens gerade Gottes gewiß zu werden; und dieser Übergang vom Sichwissen zum Gottwissen ist auch allgemein-wissenschaftlich von der höchsten Wichtigkeit, indem der Fortschritt von dem Gewissesten der Reflexion, — dem Ich, dem eigenen Dasein, zur Gewißheit Gottes den allein wissenschaftlichen Eingang in die Spekulation gewährt. Auch Kant war dieser Einsicht nahe, wenn er (§. 194. 195. mit Anmerk.) die Idee des Unbedingten, das absolute Noumenon

als das dem Bewußtsein schlechthin Innerliche und Gegenwärtige erfaßte, — nicht als Objekt, sondern als „Ideal“ der Vernunft. — Auf diesen entscheidenden Wendepunkt hat jedoch, neben der Wissenschaftslehre, auch Bouterweck in seinen letzten Untersuchungen am deutlichsten hingewiesen, indem er Reflexion und „Vernunftglauben“ in Widerstreit mit einander setzend, hierbei wenigstens hindeutet auf den Wendepunkt, in welchem die in sich erstarrte Reflexion sich aufgeben muß. (Vgl. Thl. I. S. 190—196. und des Verfassers Charakteristik der neuern Philos. S. 255. 56.) — Vor Allen ist aber hier noch der scharfsinnige, wahrhaft um die Philosophie verdiente Krause zu nennen, der mit bestimmter wissenschaftlicher Einsicht die Aufgabe ausgesprochen und zum Inhalte des ersten, „subjektiv-analytischen“ Haupttheiles der Philosophie gemacht hat: das Ich durch all seine Formen und Momente bis zur Grunderkenntniß Gottes oder Wesens aus sich selber, fortzuführen. *)

204.

Es hat sich als die absolute Form des Bewußtseins ergeben, Sichverstehen als Bild eines in ihm Abgebildeten zu sein: dadurch setzt es sich selbst als nur Bild dem Sein entgegen, und hier mußte an der sich entwickelnden Reflexion im Einzelnen unausweichbar die Aufhebung des also

*) Karl Christian Fr. Krause's Vorlesungen über das System der Philosophie, Göttingen 1828.; wo besonders S. 209. und 210. zur Vergleichung mit der hier und im Folgenden von uns dargestellten Entwicklung desselben Hauptpunktes dienen mögen.

vorgestellten Seins sich ergeben: es erscheint hier nur als Produkt jener im Bewußtsein selbst gegründeten wechselseitigen Negation.

Aber indem das Bewußtsein in diesem reflektirenden Läuterungsprocesse alle einzelne Realität und Objektivität dergestalt in sich verflüchtigt und abgethan; erfaßt es sich darin in seiner Allgemeinheit als Abbild (Bewußtsein) eines absoluten, schlechthin ihm gegenwärtigen Inhalts. Das im Formalismus seines leeren Selbstsehens aufgehende (— Realität sich nur einbildende —) Bewußtsein wäre hiernach Bewußtsein des Nichts, d. h. Nichtbewußtsein, und höbe so vielmehr sich selbst nach seinem formellen Begriffe auf. Es ist also nur Bewußtsein, indem es nicht allein (formell) von Sich, sondern im Sichwissen von einem schlechthin Andern in ihm, einem absolut Realen, weiß: es setzt voraus einen absoluten Inhalt, eine erste zugleich und letzte Realität, als die Grundbedingung des eigenen Seins als Wissen. Diese der Reflexion unauflösliche Basis des Bewußtseins kann nur gedacht werden als Absolutes Sein: — Sein — weil nicht Bewußtsein, wohl aber im Bewußtsein; — Absolut, weil es nicht gesetzt (bloß vorgestellt) wird vom Bewußtsein, wie dies von den einzelnen Objektivitäten nachgewiesen wurde, sondern weil es selbst die Wurzel, Grundlage, Voraussetzung alles Bewußtseins ist. Es ist nämlich nicht mehr ein Objektives, dem Bewußtsein Äußeres und Gegenständliches, welches durch den Gegensatz aus dem Subjektiven hervorgerufen, eben nur Produkt dieses Entgegensetzens wäre: vielmehr hat dieser Gegensatz hieran alle Bedeutung verloren. Das Absolute ist weder ein Objektives, weil es nicht in die Sphäre der vorgestellten endlichen Dinge und Realitäten fällt; noch ist es ein

Subjektives, weil es mit dem Formellen des Bewußtseins Nichts zu thun hat: — sondern es ist das schlechthin im Bewußtsein gegenwärtige, mit ihm vereinigte Sein in allem Bewußtsein, sein absoluter, unendlich in ihm sich entwickelnder Inhalt, damit aber die Grundbedingung für Bewußtsein überhaupt.

Anmerkung. Wir bitten, diesen Gedanken und dies Verhältniß, in dessen tieferer Entwicklung eigentlich der Inhalt der Philosophie in ihren folgenden Theilen besteht, hier vorerst noch in seiner abstrakten Allgemeinheit, als bloße Konsequenz des Vorhergehenden, als dialektischen Wendepunkt festzuhalten. Es hat sich daran gefunden, was sonst als absoluter Vernunftglaube, als unmittelbare Gewißheit von Gott im Bewußtsein bezeichnet wird. Vermittelt ist diese Gewißheit jedoch auch hier nur insofern, als sie nicht in Form gewöhnlicher Begründung dargethan, durch Anwendung der Kategorien erschlossen worden, sondern daß das Bewußtsein sich auf sie, als auf die Urbedingung seiner selbst, als Grundbewußtsein vor und in allem besondern Wissen besonnen hat. Sie ist eben der Höhenpunkt der vollendeten und damit sich selbstaufhebenden Reflexion.

205.

So kündigt das Bewußtsein an sich (in seiner Allgemeinheit) sich selbst an als Zweites, Abgestammtes, als Abbild und Offenbarung eines unbedingt Seienden, welches gedacht werden muß, so gewiß und weil überhaupt Bewußtsein ist. Es giebt durch seine Existenz und sein Wesen selbst schlechthin Zeugniß für das Sein des Absoluten, weist damit über sich hinaus, und negirt sich selber als Primitives und Unbe-

dingtes. Und so kann hier die eintretende Reflexion, welche vorher mit Recht den vernichtenden Zweifel geltend machte, so lange das Bewußtsein, in dem Gegensatze eines Subjektiven und Objektiven befangen, die Realität nur in der Form eines entgegengesetzten Aussendings faßte, an jenem Begriffe nur sich selbst vernichten und somit überhaupt erlöschen. Es ist das wahre, einzig Stich haltende Sein, weil das Bewußtsein an sich selbst und durch sein allgemeines Wesen seine Bewährung ist; und eben dadurch, daß die Reflexion sich durchgeführt hat, ist sie genöthigt, sich aufzugeben und über das (formelle, leere) Bewußtsein hinausgehen. Dies ist die große wissenschaftliche Bedeutung der Reflexion und ihrer Vollendung: das Bewußtsein, darin sich abthuend von der Zerstreuung über den mannigfaltigen Schein, besinnt sich auf sein ursprüngliches Wesen, und findet in der Tiefe desselben die unentweichbare Beziehung auf ein — nicht Scheinendes, sondern Urseiendes, Wahres (Ewiges, vgl. §. 8.), dessen abbildendes Bewußtsein es selbst nur zu sein vermag. Die Schranke seiner Selbstigkeit ist durchbrochen; die Verhärtung des Ich in sich überwunden: es kann sich nur als an und in dem Andern, dem Absoluten, begreifen, und daß es, nur dieses in sich offenbarend, auch für sich selbst Wahrheit und Realität gewinnt.

206.

Hiermit ergiebt sich zugleich ein neuer — und zwar der höchste Standpunkt für die Selbsterkenntniß des Bewußtseins. — Es empfängt die Realität nicht von Außen, durch eine objektive Welt von Dingen, gegen welche sich die Skepsis schon zerstörend gewendet: — die Sinnendinge sind der Sinnenschein. Ebenso wenig hat es die Realität

als ein unerkennbares Ding an sich bloß sich gegenüber: überhaupt ist der ganze Gegensatz eines Subjektiven und Objektiven und die Selbstentzweiung des Bewußtseins darin völlig verschwunden. Es ist das schlechthin sich immanente, in sich bleibende und aus sich selbst sich entwickelnde — absolut bildende Vermögen. Endlich aber ist es damit ebenso wenig bloß das leere, formelle Sicheinbilden, abstraktes Sichwissen, indem hierin der Widerspruch gegen den Begriff des Bewußtseins selbst wiederkehrte, sondern es bezieht sich und setzt voraus in sich selbst einen absoluten Inhalt, eine letzte, unzerstörbare Realität. Diese ist ihm damit das schlechthin Gegenwärtige, es Erfüllende, zu wirklichem Bewußtsein Machende, während sein Sichwissen zunächst nur die abstrakte (der Erfüllung durch ein Inhalt bedürftige) Form bleibt.

207.

So ist das Absolute der einzige Inhalt des Bewußtseins, und wie es auch übrigens von Mannigfaltigem zu wissen vermeine (— was eben nur seine auf den vorhergehenden Standpunkten durch Reflexion hinweggearbeitete Meinung ist —); so weiß es ursprünglich und in der Wurzel auch darin nur vom Absoluten, als dem sich offenbarenden. Und die mannigfaltigen Weltansichten, die sich auf den vorhergehenden Stufen des Erkennens entwickelt haben, sind nur die verschiedenen Standpunkte, in denen dieser alleinige Inhalt begriffen wird. Alles in und für das Bewußtsein ist lediglich die Offenbarung Gottes in ihm, und auch in dem einzelnsten Erkennen, wofern es nur wahrhaft Erkennen, und nicht bloß Meinung wäre, ist einzig Gott

in irgend einer Seite seiner Offenbarung erkannt. — Als Wissen von Gott hat aber das Bewußtsein den Quell der Wahrheit in sich selbst gefunden, und es wendet sich nun dazu, diese göttliche Offenbarung in sich zum entfalteten Bewußtsein zu bringen. Somit hat sich das Bewußtsein, durch seine höchste Selbsterkenntniß hindurch (§. 206.) zum spekulativen Erkennen fortbestimmt: es ist das denkende Entwickeln der Offenbarung Gottes im Bewußtsein, was hiernach einziger Inhalt der Philosophie wie alles Bewußtseins bleibt, indem jene nie aufhört formell ihren Augpunkt im Selbstbewußtsein zu haben. (Vgl. §. 13. und §. 23. zu Ende.) Damit ist zugleich unser früherer Ausspruch gerechtfertigt, daß die Philosophie nur Selbstorientirung oder Selbstvollendung des Bewußtseins in sich selber sei. — Wie jedoch darin auch die dem Erkennen verloren gegangene Welt wahrhaft wiedergeboren werde, nur nicht als eine Welt endlicher Dinge und Realitäten, dies haben im Allgemeinen der folgende Abschnitt, im Einzelnen die besondern Theile des Systemes nachzuweisen.

Anmerkung. Wir haben uns erlaubt, im vorhergehenden §. dem Begriffe des Absoluten sofort den Ausdruck Gott zu substituiren, wiewohl in streng philosophischer Sprache jenes noch nicht Gott zu nennen ist, weil unter der letztern Bezeichnung von Rechtswegen der Begriff eines unendlichen Geistes, eines höchsten Selbst- und All-Bewußtseins verstanden wird, die jener Bestimmung noch abgehen. Dennoch ist es derjenige Begriff, welcher nur von Gott gilt, der also — neben jenen andern — auch nur Gott beigelegt werden kann. In dem Erkennen des Absoluten nach seiner Selbstoffenbarung im Bewußtsein

wird also eigentlich Gott erkannt, und die Bestimmungen, zu welchen sich jener Begriff (des Absoluten) im weitern Fortgange noch entwickelt, werden eben diejenigen sein, wodurch sich das abstrakte Absolute im Erkennen zu Gott verklärt: wobei das rohe Misverständniß einer wahrhaften Genesis desselben darin, oder eines (subjektiven) Sich-erdenkens kaum mehr zu befürchten ist. Die denkende Einkehr des Bewußtseins in den Begriff des Absoluten ist nur die Entwicklung seiner Selbstoffenbarung im Bewußtsein, die immer tiefere Anerkennung desjenigen, wie Gott sich selbst im Bewußtsein ursprünglich offenbart: (es ist ein Lernen von ihm, nicht ein subjektives Denken über ihn.)

Dritte Stufe.

Das spekulative Erkennen.

208.

Gott ist in diesem Zusammenhange vorerst nur noch in höchster Abstraktion gefaßt, als absoluter Inhalt des Bewußtseins, als dessen Wahrheit und Realität, außer der es keine besitzt: — oder — da sich jener Inhalt vielmehr zu einer Mannigfaltigkeit der Erkenntniß, zu einem Systeme des Wissens ausbreiten wird, — wäre bestimmter zu sagen: Gott ist der Urgrund aller Wahrheit, das schlechthin wahr-machende Princip. Alles Wahre ist dem Bewußtsein wahr, nur weil (oder so gewiß) Gott ist, weil es aus seiner Offenbarung folgt. — Dies ist zuförderst der allgemeine, unverbrüchlich festzuhaltende Standpunkt des Erkennens auf dieser Stufe: — des spekulativen. Die bisher behauptete Subjektivität des Bewußtseins ist jetzt völlig überwunden: Nichts ist subjektiv; und selbst der verworrenste, einseitigste Irrthum, die widerstreitendsten Weltansichten sind nur insofern subjektiv und mithin falsch, als sie bloß Theile, Momente der Wahrheit sind, den Widerspruch für sich gewaltsam festhalten, oder (durch persönliche Verbildung) in ihm festgehalten werden. (Vgl. §. 223. mit Anm.) (Das großartigste,

im Wesen des Bewußtseins selbst gegründete Beispiel davon war die absolute Negation der Wahrheit in der Skepsis und dem reflektirenden Idealismus, welche, indem sie das endliche Erkennen völlig abstreiften und vernichteten, durch die eigene Verneinung und Entleerung gerade die nothwendige Vermittlung wurden zur tiefsten Versöhnung des Bewußtseins in sich selbst.)

209.

So ist das Bewußtsein in allen seinen Formen und Gestalten nur die verschiedene — verhülltere oder entwickeltere — Erkenntniß des Einen Inhalts, des einzig Realen, der göttlichen Offenbarung; und was vorher Sinnenwelt, Welt endlicher Dinge genannt wurde, ist dieselbe Realität, mit Sinnenschein und erscheinender Zufälligkeit mannigfach umgeben und durchflochten. Aber das Bewußtsein hat nur diesen Schein wie diese Zufälligkeit an ihr hinwegzuarbeiten, — was sich als die Bestimmung des endlichen Denkens gezeigt hat, — um auch in ihr dieselbe Eine Wahrheit zu erkennen. — Alles Wirkliche überhaupt ist Offenbarung Gottes, und auch in dieser Beziehung ist Zwiespalt und Dualismus jeder Art gänzlich verschwunden. So wie der Gegensatz eines Dinges und eines Bewußtseins für sich aufgegeben worden, so ist auch jenes Ding nicht ein Getheiltes, — sinnliche und übersinnliche Realität, sondern Eine Welt, die des sich offenbarenden Gottes, welcher, um es abstrakt auszudrücken, das Eine wie das Unendliche ist: (ein um seiner Abstraktion willen zunächst freilich noch pantheistisch scheinendes Resultat, welches indeß der weitere Fortgang entwickeln und beleben wird.)

Damit hat sich der zweite Hauptwendepunkt in der Theorie des Erkennens ergeben, nach dem ersten der durch-

geführten und in sich vollendeten Reflexion. Dieser war die Gottesferne des Bewußtseins, welcher jedoch gerade in dem eigenen Extreme den Umschwung fand, um von da aus in die Gottesnähe und Einheit mit Gott zurückzukehren, und so den Umlauf des Bewußtseins um sein Lebenscentrum zu vollenden. — (Ebenso ist die wahrmachende Kraft der Idee Gottes im Bewußtsein schon früh von der Cartesianischen Philosophie gefunden und in der Weise unmittelbarer Zuversicht, aber nicht ohne vorandeutende Tiefe in dem Satze ausgesprochen worden: daß Gott, indem er Vermittler der Sinnenerkenntniß ist, darin nicht täuschen könne.)

210.

Diese ursprüngliche Beziehung des Bewußtseins auf seine absolute Wahrheit (§. 208.) — die unmittelbare Anerkenntniß eines Ewigen, Allwaltenden (vorerst nämlich dürfen wir über so abstrakte Bestimmungen noch nicht hinausgehen) — kann nur als unmittelbare Zuversicht, als Glaube charakterisirt werden. Sie ist somit Anschauung; denn sie ist nicht durch irgend ein vermitteltes Erkennen, durch Denken und Reflexion erst erfunden oder entdeckt, (ist überhaupt nicht Erkenntniß aus zweiter Hand:) aber nicht sinnliche Anschauung eines sinnlich Mannigfaltigen, sondern Anschauung eines reinen Gedankens (Vernunftanschauung), eben des Einen und ersten Urgedankens selber, in dem und durch den erst jedes bestimmte Denken weiter möglich wird. Indem nämlich alles Denken und Erkennen des Einzelnen nur ein Bestimmen desselben, ein unterscheidendes Beziehen eines Diesen auf Anderes ist, (worüber man unsere Lehre von den Kategorien, §. 141. ff., vergleiche): so setzt jenes

(endliche) Wechselbestimmen als verborgene Prämisse ein absolutes Urbestimmen, ein unendliches Insichsetzen von Bestimmtheiten und Unterschieden, so wie deren umfassende Identität schlechthin voraus. (Oder um diesen Begriff an einer einzelnen Kategorie specieller auszudrücken, wiewohl er nach allen Kategorien durchgeführt werden kann: alles einzelne Begründen setzt einen Urgrund voraus, in dem jeder einzelne Grund umfaßt ist. — So wäre jener Urgedanke als der allgegenwärtige geistige Raum zu bezeichnen, in dem alles einzelne Denken und Bestimmen sich bewegt; und ohne diese verborgene Beziehung auf die absolute Allmacht eines Urbestimmens, eines Urgrundes, kann das Denken nicht zwei Gedanken auf einander beziehen oder begründend vereinigen.)

211.

So ist es das absolute Wesen des Bewußtseins, weil es auf allen Stufen und Standpunkten nur unentwickeltes oder entwickeltes Denken ist, darin zugleich ursprünglich (wenn auch nicht stets mit ausgebildeter Anerkenntniß) ein Ewiges, Unendliches, Göttliches (ein θεῖον) anzuerkennen. (Und nicht bloß der durch Wissenschaft Erleuchtete, durch Gesittung Gebildete, der, gebändigt und still in sich geworden, sein inneres Bewußtsein vernehmen kann, sondern der völlig Rohe und Unwissende, ja der Böse mit verhärtetem Eigenwillen, ist dieses Göttlichen sich bewußt, weil er ein Allgewaltiges anerkennen muß, was gerade dem Letztern als unübersteigliche Schranke, als feindseliges Fatum desto empfindlicher entgegentritt) — Und so wäre eine rein atheistische Ansicht in diesem allgemeinen Sinne nur das Erzeugniß der höchsten Bewußtlosigkeit und eines formellen Unverstandes: wohl aber muß zu der fernern Frage fortge-

gangen werden, wie jenes Göttliche weiter zu bestimmen sei; und so möchte sich dann zeigen, daß die atheistischen Lehren, welche in speciellerer Bedeutung diesen Namen verdienen, bloß darin ihren Grund haben, daß sie mit jenem Begriffe des Göttlichen bei ungenügenden Abstraktionen (der Naturnothwendigkeit, des bewußtlosen Schicksals u. dgl.) stehen bleiben, daß sie also am äußersten Anfange und Ausgangspunkte der Untersuchung stehen, während sie schon das höchste Resultat errungen zu haben sich einbilden. (Vgl. auch §. 102.) Jene Vernunftanschauung (§. 210.) wäre nämlich selbst nur Anfang und Führerin in die noch zu entfaltende Wahrheit, weil das Göttliche selbst nach weit speciellern Bestimmungen zu begreifen ist, denn bloß als abstrakte Allmacht oder Unendlichkeit.

Anmerkung. Diese ursprüngliche, damit aber nicht unmittelbar zum Bewußtsein kommende Vernunftanschauung (§. 210.) enthält den einzig richtigen Begriff für dasjenige, was man sonst „angeborne Ideen" nannte. Es sind verborgene Erkenntnißprincipien; ursprünglich unvermittelte Beziehung auf die Wahrheit, Urbewußtsein derselben, aus dem erkannt wird, welches jedoch eben deßhalb selbst nur durch rückwärts gehende Untersuchung, durchgeführte Reflexion, rein für sich zur Anerkenntniß gelangen kann; wodurch denn häufig die verkehrte Meinung sich ergiebt, daß man erst bewiesen und durch Beweis entdeckt zu haben glaubt, was die verborgene Prämisse dieses und alles Beweisens gewesen ist. (Daß in diese Sphäre die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes fallen, bedarf kaum einer Erinnerung. Aber ganz dasselbe läßt sich an demjenigen zeigen, was man sonst als Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aufzuführen pflegte: wäre das Bewußtsein derselben nicht ein ursprüngliches, was sich in

diesem Falle indeß nur als Ahnung, Vorbewußtsein gestalten kann; so wäre man nicht einmal auf den Begriff einer Fortdauer oder nur auf den Gedanken gerathen, sie besonders erweisen zu wollen. Ihre Läugnung, ebenso wie der Atheismus (§. 211.) ist immer erst Produkt anderweitiger Konsequenzen aus irgend welcher Theorie, nie das (natürliche) Bewußtsein darüber; weßhalb man allerdings das Recht hat, da es sich um die äußere Allgemeinheit einer Thatsache handelt, in beiderlei Hinsicht auf die allgemeine Anerkenntniß des Menschengeschlechts darüber (den consensus gentium), auch in seinem rohesteu, unmittelbarsten, in den Instinkt versenkten Zustande sich zu berufen. Alle, selbst die scheinbar uncultivirtesten Völker sind sich eines Allmächtigen, einer Fortdauer unmittelbar bewußt: es eine Urthatsache, welche sie sich nicht erst bewiesen oder durch Gründe entwickelt haben: eine ganz andere Frage jedoch ist dabei die, welche allerdings von dem Grade ihrer intellektuellen, denkenden Entwicklung abhängt, wie sie jenen (abstrakten) Glauben an ein Göttliches, an einen Zustand nach dem Tode weiter ausgebildet haben. Aber es ist bisher der Fehler oberflächlicher wissenschaftlicher Reflexion gewesen, dieses mit jenem zu verwechseln und überhaupt anzunehmen, daß eine Einsicht in das Bewußtsein (durch Ein- oder Anbilden) hineinkommen könne, welche nicht schon ursprünglich in ihm niedergelegt wäre.)

1. Die absolute Vernunftanschauung.

212.

Zuförderst können wir die Vernunftanschauung hier nicht mehr eine unmittelbare nennen, wohl aber die ursprüngliche, die absolute. Denn vermittelt ist

sie allerdings im gegenwärtigen Zusammenhange durch die Vorstufen der Reflexion, durch welche das Bewußtsein auf sie zurückgegangen ist; darin liegt einestheils ihre Berechtigung, wie ihr Beweis für unsere Philosophie, welcher den andern spekulativen Standpunkten abgeht, in denen diese Entwicklung des Bewußtseins durch seine Vorstufen nicht geleistet ist. Aber anderntheils wird sie nach ihrem Inhalte nicht erfunden oder hergeleitet durch jenes reflektirende Bewußtsein; — was gleichfalls häufig verkannt worden, indem man jene ursprüngliche Vernunftanschauung zum vermeintlichen Produkt eines Schließens, überhaupt eines denkenden Erweisens zu machen gesucht hat: sondern der Geist hat sich aus der Zerstreuung über sein einzelnes Erkennen auf seine ursprüngliche Erkenntniß und Wahrheit nur besonnen. Und diese Besinnung, diese durchgeführte Selbsterkenntniß ist hier die gewonnene Vermittlung für ein dennoch Ursprüngliches, der Erweis eines doch schlechthin Unerweisbaren. Es ist nämlich nicht erfunden, sondern gefunden worden als die Wurzel des Bewußtseins. (In diese Sphäre und unter diesen Begriff fallen daher auch alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes. Bewiesen kann er nicht werden, wie irgend ein endlicher Gegenstand, weil aus ihm vielmehr alles Andere bewiesen werden muß, weil er Princip aller Beweisbarkeit ist. Wohl aber ihn zu finden in der Tiefe des Bewußtseins, als das schlechthin in ihm sich Offenbarende, ist sein einzig möglicher Erweis, damit aber zugleich dessen Rückkehr zu Gott wie die Einkehr in sich selbst.)

213.

Die Vernunftanschauung schließt jedoch unmittelbar noch keinen bestimmten Inhalt von Sätzen, kein System

von Wahrheiten in sich; vielmehr ist sie zunächst nur noch Anfang, Princip, Augpunkt für den weitern spekulativen Fortgang, der sie zu *entwickeln* hat. Er muß sie aus ihrer einfachen Abstraktion zum *vermittelten* Begreifen *aller* Wahrheit, als des in ihr sich offenbarenden Absoluten, erweitern. Und so ist hier die nächste Frage, *wie* das Absolute selbst zu begreifen ist, indem die abstrakte Auffassung desselben, wie sie zunächst in jener unmittelbaren Anschauung gegeben war: daß es das Ewige, *unendlich-Allbestimmende* (die Allmacht) sei (§. 210.), als viel zu dürftig erscheint, um seinen Begriff zu erschöpfen. Dies ist der nächste Inhalt der spekulativen Untersuchung. — Anticipirend jedoch durch *Genialität*, hat die religiöse *Anschauung*, in der Mystik wie im Kirchenglauben, den Begriff von Gott schon in seiner Vollendung gefaßt, als die *höchste* Persönlichkeit, als das bewußte Urgute, worin die Abstraktionen der *Unendlichkeit* und *All-Macht* Gottes verklärt und überwunden sind, und was denn auch im philosophischen Denken zu bewähren, die weitere Aufgabe bleibt. — (Wir haben die religiöse Anschauung deßhalb *spekulative Genialität* genannt; denn es ist der Begriff des Genius, durch ahnende Anticipation, durch *Voraussehung* sich der Wahrheit zu bemächtigen, welche auf dem gemeingültigen Gange wissenschaftlicher Entwicklung erst vieler Zwischenstufen bedürfte. Diese überspringt er eben, ihre Entwicklung in sich anticipirend: er erkennt durch *Eingebung*, wie es vortrefflich unsere Sprache bezeichnet! Aber diese Eingebung ist nicht eine subjektive, sondern nur die Intensität und Steigerung des *allgemeinen* Bewußtseins im also begabten Individuum. Das Bewußtsein selbst ist ursprünglich *in* der Wahrheit, und jedem Einzelnen, eben als bewußten, ist somit unendliche Anlage und Eingebung der

Wahrheit verliehen, wie überhaupt der Mensch in jeder Beziehung für sich selbst unergründlich ist. Diese verborgene und dennoch gegenwärtige Wahrheit, dies dunkle apriori bricht im Genialen zum Vorbewußtsein hindurch; er wird damit prophetischer Vorandeuter derselben, und diese Divination hat alle Entdeckungen in der Wissenschaft wie jede eigentlich spekulative Einsicht geboren. (Vgl. §. 57. u. 158. Anmerk.) Besonders aber für das richtige Verhältniß von Religion und Philosophie, als innerlich identischer, nur nach Intensität oder Entwicklung des Bewußtseins in jener wie in dieser unterschiedener, ist jene Einsicht von der höchsten Wichtigkeit. Dennoch hat seit Platon und Plotinus Keiner der neuern Philosophen, die Mystiker abgerechnet, auf diese Einheit beider in der Wurzel des Bewußtseins, so tiefsinnig hingedeutet als Troxler in der Reihe seiner letzten Schriften; und es kommt nun darauf an, ob die philosophirenden Zeitgenossen, denen über die mancherlei Wirren eines Erspekulirens aus dem Leeren und im Leeren wohl ein Licht aufgegangen sein könnte, diesen Fund zu benutzen verstehen.)

Anmerkung. In die Sphäre dieser absoluten Vernunftanschauung fällt, was man Glauben, Ahnung nennen kann; sie ist der Urquell jedes über das gemeine Bewußtsein erhebenden, das Endliche richtenden und vernichtenden Gefühles, überhaupt der Religion in uns, der falschen, (afterglaubigen) sowohl, als der wahren: denn von demjenigen, welcher mit düsterer Verzerrung im Ewigen nur das furchtbar Unbekannte, die dämonische Allgewalt scheuend verehrt, oder von dem abstrakten Grübler, der es mit seiner Einsicht bloß zur Anerkenntniß eines Fatums gebracht, bis zu dem aus seiner Tiefe entfalteten Gottes-

Bewußtsein, das glaubend oder erkennend in ihm das persönlich Urgute liebt: Alles beruht ursprünglich auf jener uralten Gewißheit des Geistes vom Ewigen, welche dessen Wurzel ist. Diese ist der Anfang aller Wahrheit und somit auch der Spekulation. Hierdurch ist zugleich auch die Vermittlung zwischen der Offenbarung und der Philosophie gegeben: jene ist das prius der letztern; die Wahrheit in der Form der Unmittelbarkeit, welche von der Spekulation, nicht sowohl gefunden oder erwiesen, als entwickelt und gerechtfertigt werden muß. Wenn Paulus sagt: daß wir in Gott leben und wissen, so ist diese tiefste Gewißheit zugleich Element der Spekulation. Das religiöse Bewußtsein ist, nur concentrirt in sich, die Philosophie, welche jenes durch innere Vermittlung nun zur allgemeingültigen Anerkenntniß zu bringen hat.

214.

Das Ungenügende, damit aber Charakteristische der Gotteserkenntniß auf diesem Standpunkte beruht nun darin, daß sie sich noch nicht versöhnt und ausgeglichen hat mit dem Bewußtsein des Unmittelbar-gegebenen, der endlichen Welt; und dies ist es, was sie aus ihrer einfachen Concentration zur spekulativen Untersuchung forttreibt. — In Gott allein ist die Wahrheit: dies ist ihre tiefste Zuversicht. Dennoch drängt sich im unmittelbaren Bewußtsein das Endliche, durchaus Vergängliche und Nichtige, der Schein, an dessen Stelle; denn unmittelbar ist nur Endliches. Damit fällt das Bewußtsein des Ewigen und das Bewußtsein des Endlichen schlechthin aus einander. Das Ewige wird zu einem jenseits des Endlichen, welches seinerseits das Unmittelbare, faktisch Gewisse ist. So entsteht ein (dialektischer) Widerstreit zwischen der

absoluten Zuversicht des Gottwissens und dem unmittelbaren Bewußtsein des nur endlichen Seins, welcher gelöst werden muß: — eben durch Spekulation, deren einzige Aufgabe von hier aus in dieser Vermittlung besteht. (Sie kann daher in diesem Wendepunkte von Neuem definirt werden: als die durchgeführte Auflösung des Widerspruchs zwischen absoluter Vernunftanschauung und unmittelbarem Bewußtsein, von denen jene das Allein-Sein des Ewigen, diese das Allein-Sein des Endlichen behauptet, womit im Allgemeinsten die Grundaufgabe des zweiten Theiles der Philosophie: der Ontologie bezeichnet ist *)).

215.

So wird jener in sich beschlossene Standpunkt der Vernunftanschauung und ursprünglichen Gewißheit des Ewigen zur Prüfung und Bewährung seiner selbst über sich hinausgetrieben. Das Ewige wird Gegenstand einer Untersuchung, einer wenigstens theoretischen Ungewißheit, weil seine Erkenntniß sich noch nicht ausgeglichen hat mit dem ihm gegenüberstehenden, aus ihm herausfallenden Sein — dem Nichtewigen. Das Ewige droht verloren zu gehen in dem überall sich aufdrängenden Endlichen: und so verwandelt sich die unmittelbare Gotteszuversicht in ein Gottsuchen, in die Sehnsucht nach dem Ewigen, als einem „Unbekannten." (Das Auszeichnende des Jacobi'schen Standpunktes, in welchem sich die Inbrunst und Wehmuth jener Gottessehnsucht auf eine er-

---

*) Vorläufig kann man über diese Fassung der Frage und die ganze Weise der dialektischen Entwicklung derselben unsere Charakteristik der neuern Phil. S. 386. ff. vergleichen.

greifende Weise ausgesprochen hat. Bei ihm findet sich auch die charakteristische Bestimmung, daß die Natur („die ununterbrochene Kette“ von Endlichem) Gott verberge; und in diese Stimmung des Gott weder vor sich noch hinter sich wissenden, aber stets ihn suchenden und seiner Sehnsucht vertrauenden Bewußtseins setzt er das Wesen der Religion *). Dennoch ist das Christenthum bei jenem abstrakten Auseinanderfallen des Ewigen und Endlichen (§. 214.), überhaupt bei ihrem Gegensatze keineswegs stehen geblieben: denn auch hier hat es, das tiefste spekulative Erkennen anticipirend (vgl. §. 213.), sich frühzeitig von den todten Abstraktionen losgemacht, indem es den Begriff des schaffenden Urbewußtseins in Gott gefunden, darin das Endliche als die Offenbarung seiner Vernunft und seines Willens, Gott somit als das in ihm schlechthin Gegenwärtige, den Gegensatz von Ewigem und Endlichem mithin unendlich Versöhnende und Vermittelnde erkannt hat. Und auch hier steht die Spekulation nicht in berichtigendem oder widerlegendem Verhältnisse zur Religion, sondern sie hat nur zu denken, d. h. im Bewußtsein zu entwickeln, was jene in unmittelbarer Gewißheit schon besitzt.

216.

Zunächst ist das Endliche nur noch der Schein der Wahrheit (§. 214.): woher aber dieser Schein? Er muß demnach verstanden werden aus dem Ewigen: Verstehen heißt durch Denken begründen, Entwickeln des Einen Begriffes aus dem andern, welche, da sie reine (nicht aus concreten Anschauungen abstrahirte) Begriffe sind, auch nur

*) Jacobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 188 – 192.

im reinen — spekulativen oder dialektischen — Denken entwickelt werden können; und diese im reinen Gedanken bleibende und ihn innerlich fortbestimmende Denkentwicklung ergiebt sich als einziger Inhalt der Spekulation. Damit treten aber die Kategorien wieder in ihre Rechte ein, wiewohl in veränderter und höherer Bedeutung. (Vgl. §. 129. u. ff.)

217.

Die denkende Begründung des Endlichen aus dem Ewigen wird jedoch selbst in die dreifache Untersuchung zerfallen, daß, indem jenes aus diesem hergeleitet werden soll: zuerst das Ewige selbst begriffen, aus dessen Vermittlung zweitens das Endliche hergeleitet werden muß: (Inhalt der Ontologie;) woraus endlich drittens das Wesen des Endlichen selbst abzuleiten ist: (Inhalt der Natur- und Geistphilosophie.) — Dennoch ist die ganze, in allen Theilen des Systemes durchgeführte Untersuchung nur die dialektische Entwicklung des Einen Grundbegriffes der Selbstoffenbarung Gottes im Bewußtsein; alles Folgende ist nur gewiß, weil es sich aus jenem Begriffe, d. h. dem sich selbst verstehenden Bewußtsein — ergiebt, und so ist die Philosophie auch in diesen concreten Theilen nur das Eine, in sich bleibende Bewußtsein, oder die Selbstorientirung des Bewußtseins in sich selbst.

2. Das spekulative Denken als solches.

218.

Auf dieser Stufe des Bewußtseins ist der bisherige Gegensatz von Subjektivem und Objektivem nicht nur auf-

gehoben und als nichtig gesetzt: sondern der Begriff der Objektivität hat hier selbst eine höhere Bedeutung erhalten. Objektiv ist nur das Wahre — die göttliche Offenbarung im Bewußtsein —, welches damit nicht mehr eine dem Erkennen entgegengesetzte, unzugängliche Welt, (ein undurchdringliches Ding an sich, wie auf den frühern Stufen der Reflexion) sondern das an sich, aber dadurch auch für das Bewußtsein Wahre bleibt, so daß das Objektive unmittelbar auch subjektiv ist. — Bewußtsein und Sein sind auf diesem Standpunkte nicht sowohl identisch, (welche Bezeichnung, so häufig sie auch gebraucht wird, dennoch immer eine schiefe Nebenbedeutung enthält, indem darin die Seite ihres Unterschiedes nicht berücksichtigt ist:) als daß sie sich durchaus entsprechen und sich gegenseitig durchdringen (sich „decken"). Das Bewußtsein, eben weil es dies ist, und nicht Nichtwissen, (Offenbarung Gottes, als der Wahrheit, in sich,) ist des objektiv Realen schlechthin theilhaftig; und das höchste Bewußtsein, welches die bisherige Entwicklung ergeben hat, — das spekulative Denken, wie es sich nun gleichfalls dem Glauben, der Ahnung, der Religion nicht als entgegengesetzt, sondern als innerlich Eins mit ihnen erweist, — ist eben damit auch das höchste Erkennen der Wahrheit, weil die höchste Entwicklnng des dem Bewußtsein schlechthin gegenwärtigen Wahren. Es ist somit auch Erkennen des Wesens der endlichen Dinge, oder ihr Erkennen, wie sie in Gott sind; was schon Spinosa mit mit seinem tertium genus cognitionis meinte und bezeichnete. — (Wir sind aber damit zugleich nur zur ursprünglichen Grundansicht des Bewußtseins von sich selbst, sie rechtfertigend und bewährend, zurückgekehrt: in dieser unbefangenen Zuversicht, daß es in der Wahrheit sei, und sie erkenne, lebt es und geht es auf; und selbst der entschiedenste theo-

retische Skeptiker faßt praktisch sein Wissen nicht anders und gebahrt unwillkührlich damit zur steten Selbstwiderlegung seiner Theorie. Wenn aber der Physiker, der Astronom dem Universum recht eigentlich Gesetze apriori vorschreibt und vordenkt, unmittelbar vertrauend auf jene Harmonie seines Denkens mit dem Sein, so hat die Philosophie vielmehr diese Harmonie zu erweisen, d. h. das Princip davon aufzudecken, wie es das Bewußtsein auf der höchsten Stufe seiner Selbsterkenntniß im Verlauf des Vorigen gefunden hat.)

Anmerkung. Bei dieser bloßen Voraussetzung der Identität von Denken und Sein, auf welcher, wie sich eben gezeigt hat, alles unmittelbare Bewußtsein beruht, bleiben auch alle diejenigen philosophischen Systeme stehen, welche im ersten Theile dieses Werkes unter der gemeinsamen Bezeichnung der objektiv-spekulativen Richtung zusammengefaßt worden sind, und als deren durchbildetste systematische Ausführung das Hegelsche System sich erwies. Was dort überall bloß Voraussetzung blieb, ist hier gerechtfertigt und bewiesen aus der Selbstvollendung des Bewußtseins in sich: die objektive Richtung hat sich dadurch zur subjekt-objektiven ergänzt, wodurch jener vereinzelte, ja einseitige philosophische Standpunkt in den umfassendern aufgenommen, und darin seine Berichtigung, somit auch seine Widerlegung gefunden hat. Alle eigentlich spekulative Widerlegung ist nämlich doppelter Art: theils indem sie den einzelnen Standpunkt dialektisch über sich selbst hinausführt und dadurch erweitert; die Weise, wie im Vorhergehenden die einzelnen Standpunkte der Reflexion ihre Widerlegung erhalten haben: — theils daß man eine Philosophie von Vorne her berichtiget, indem

man sie, als einzelne, in ein umfassenderes Ganze aufnimmt. Diese doppelte Berichtigung trifft nun auch das Hegelsche System, wie es bis jetzt noch vorliegt: von Vorne ergänzt und berichtigt durch die hier vollzogene Theorie des Bewußtseins, in seinem Grundresultate über sich hinausgeführt, erscheint es demnach als einzelner philosophischer Standpunkt, Moment der Wahrheit, nicht als die umfassende Philosophie selbst. (Und die zornigen Gestikulationen seiner Anhänger gegen dergleichen Nachweisungen zeigen bloß, daß diese noch nicht einmal wissen, wovon es sich eigentlich handelt. Die Schuld ist eben, daß dort der Begriff der Identität von Denken und Sein, weil vorausgesetzt, selbst nur abstrakt geblieben, daß der Unterschied nur ein erscheinender, unendlich aufgehobener ist. Unser Bewußtsein und Denken coincidirt eines Theils in keinem Sinne mit dem göttlichen; und wir erkennen das Wesen der Dinge im Denken nicht darum, weil unser Denken derselben das göttliche wäre, sondern die Dinge erkennend, denken wir nur die göttlichen Gedanken in ihnen nach, die eben ihr Wesen sind; wodurch nun aus der auch hier festzuhaltenden (generellen) Identität des Denkens dennoch zu der wesentlichen Specification desselben in göttliches wie kreatürliches fortgeschritten und ihr Unterschied unverbrüchlich festgehalten wird. Ebenso wenig ist andern Theils die Identität von Denken und Sein der genügende Ausdruck für jenes Verhältniß, sondern Einstimmung, innere Harmonie von Bewußtsein und Sein, welche dennoch ihren Gegensatz aufkommen läßt, weil in beiden (in Welt wie in Bewußtsein) ein höchstes Drittes, das göttliche Urdenken, sich offenbart. So ist auch der Monismus des Gedankens, wie er sich neuerlich geltend gemacht hat, ein zwar achtungswerther, aber unseres Erachtens nicht genügender Versuch, jenes Verhältniß

zu fassen, weil auch er nur bei der abstrakten Seite, der Identität und dem bloß erscheinenden Unterschiede, stehen bleibt, ohne bis zur gedoppelten Unterscheidung entschieden fortzugehen, einmal zwischen dem göttlichen und kreatürlichen Bewußtsein, dann zwischen dem objektiven, Welt gewordenen, Gedanken und unserm (subjektiven) Denken oder Erkennen desselben.

219.

Das Absolute kann hier zunächst nur begriffen werden, als dasjenige, zu dessen Bestimmung alle Gegensätze, in denen das endliche Denken aufgeht, gänzlich verschwunden und ohne Bedeutung sind: es ist — zunächst — die abstrakte Indifferenz derselben. Aber die Gegensätze sind anderntheils vielmehr in ihm befaßt; er ist das Allbestimmende derselben; dadurch ist es zugleich als ihre Identität zu denken: (Standpunkt und Berechtigung aller Identitätssysteme.) Aber drittens ist es auch nicht die bloße Identität, welche die Gegensätze in sich verlöschen läßt, wodurch der Begriff des Allbestimmenden nicht durchgeführt wäre: sondern es ist der absolute Proceß, daß seine Identität und gegensatzlose Allgemeinheit sich selbst zum Gegensatze ihrer bestimmt (die unendliche Negation ihrer selbst ist); aber jeden dieser Gegensätze nur als Moment wieder aufhebt und in sich zurückführt. Sie ist selbst der unendliche Gegensatz gegen sich, aber ebenso dessen unendliche Aufhebung, das Übergreifen über jeden derselben, um in diesem ewigen Alterniren die unendlich sich erfüllende Identität zu sein. So ist das Absolute auf diesem Standpunkte ebenso sehr als die unendlich sich unterscheidende Einheit, wie der sich aufhebende Unterschied des Gegensatzes zu denken, in dem das endliche

Denken haften blieb, welches jedoch zu jenem Begriffe sich erhebend, und die Gegensätze darin als Momente befassend, damit völlig über sie hinausgelangt und seine Endlichkeit abstreift. (Dies der Standpunkt der Hegelschen Philosophie, welche man daher allerdings mit Unrecht, wie häufig geschieht, als bloßes Identitätssystem bezeichnet. Was indeß auch an dieser Auffassung noch fehlen möchte, ist theils im Vorhergehenden und sonst schon ausgesprochen, theils ist es Aufgabe der nachfolgenden Theile des Systemes, besonders der Ontologie, jenen Standpunkt dialektisch über sich hinauszuführen.)

220.

Hierdurch erhält jedoch auch der Widerspruch, das Princip des endlichen Denkens eine andere Bedeutung. Es waren nur die vereinzelt gefaßten, in sich einseitigen Kategorien, deren isolirendes Festhalten im Denken ihn erzeugte. Hier wird vielmehr eine Deduktion der Kategorien in dem Sinne gefordert, daß sie aus dem Begriffe jener Identität, als dem Gegensatzlosen, aber ihn unendlich Befassenden (§. 219.), entwickelt, darin aber für sich selbst nur als deren Momente nachgewiesen werden müssen, welche lediglich in ihrer gegenseitigen Ausgleichung und Ergänzung ihre Wahrheit haben. Nur diejenige Schlußkategorie, in welcher alle zusammenlaufen, als in ihr gemeinsames Resultat, ist die rechte, widerspruchslose, der Standpunkt der ganzen Wahrheit, welche in den vorhergehenden Momenten immer noch in irgend einer Einseitigkeit, die ihren Widerspruch gebar, befangen erschien. — Dieser ergänzende Fortgang durch die Kategorien macht nun das reine Denken (§. 216.) zum dialektischen; d. h. die ganze Wahrheit ist selbst diese Dialektik, welche sich aus

ihren einzelnen Widersprüchen und einseitigen Gegensätzen immer von Neuem ergänzt und zum versöhnten Widerspruche wiederhergestellt, welcher allein das Resultat und die Wahrheit ist. Hierin zugleich, in dieser ewig wechselnden Entzweiung und Versöhnung, ist der innere Pulsschlag und Trieb alles Geisteslebens wie der ganzen Natur bezeichnet. (Vgl. §. 222. Anmerk.)

(Es ist das Hauptverdienst Hegel's, die dialektische Beschaffenheit der Kategorien, somit auch aller Wahrheit, dadurch aber zugleich die einzig richtige philosophische Methode nachgewiesen und mit bewundernswürdiger Konsequenz durchgeführt zu haben. Dieser Fund ist nun unverbrüchlich festzuhalten, und auf das Einverständniß über die Methode zunächst zu dringen, wo sich die andern Differenzen allmählich von selbst ausgleichen werden.)

221.

Daraus ergiebt sich jedoch die neue, höhere Bedeutung der Kategorien. (§. 226.) Sie sind die Urformen der göttlichen Selbstoffenbarung (Schöpfung in der Natur und im Bewußtsein): die Urformen — nicht weniger aber auch nicht mehr. Indem nämlich das Allgemeine nur in seiner Einzelnheit, als Concretes, wirklich ist, — was in der vorhergehenden Entwicklung des Denkens an der aufgewiesenen Einseitigkeit des abstrakten Begriffes und an seinem Fortgange zum Urtheile und Schlusse sich zeigte; — das Allgemeine als solches demnach als das Unwahre, Einseitige (nur im einseitigen Denken Existirende) zu bezeichnen ist; so sind auch die Kategorien lediglich diese äußersten, formellen Abstraktionen, die nur am unendlich Einzelnen in ewig anderer Vollziehung wirklich, Nichts aber an sich sind. Für sich selbst gefaßt, als abstrakte, sind sie

nur im Denken, die Eine, unwirkliche Seite, nur Moment ihrer Wahrheit (§. 222. mit Anmerk.), welche ewig überwunden ist durch ihre Wirklichkeit in dem unendlich concreten Leben der Naturdinge und des Geistes; und auch das ärmste und unvollkommenste der Naturwesen ist unendlich mehr und reicher denn sie, weil es ihre Abstraktion überragt, und sich wie das Wirkliche vom abstrakt Einseitigen und Unwirklichen unterscheidet. — Diese Beschaffenheit der Kategorien, als abstrakte sich selbst aufzuheben und sich zur concreten Wirklichkeit als ihrer Wahrheit fortzuführen, ist eben im Denken derselben ausgesprochen, dessen methodischer Fortgang darin ist (§. 220.), ihre abstrakte unwirkliche Natur, und damit den Widerspruch in jeder von ihnen nachzuweisen, der sie zur innern Ergänzung forttreibt. So hat jener Fortgang des Denkens die Bedeutung, das Abstrakte, Unwirkliche immer mehr abzustreifen und zu seiner Wahrheit im Concreten fortzuführen. Somit laufen alle Kategorien in der Schlußkategorie der Wechselwirkung zusammen, deren auseinander gezogene, vereinzelte Momente sie selbst nur sind: diese allein ist also Ausdruck der Wahrheit, des in sich ergänzten und vom Widerspruch befreiten Denkens; alle spekulativen Probleme können demnach nur vom Standpunkt der Kategorie der Wechselwirkung richtig und in letzter Instanz gelöst werden. (Vgl. §. 222.) Indem nun die Kategorie der Wechselwirkung ihren höchsten Ausdruck im Organismus des Selbstbewußtseins, in der Persönlichkeit findet; so ist diese die eigentliche Wahrheit des Wirklichen, und in Gott wie in der Kreatur ist Geist, Ich, Persönlichkeit das einzige Dasein, während, was sonst noch als wirklich erscheinen mag, nur einseitiges Element, — Schein oder Hülle der Wahrheit, kurz das durch Erkenntniß eben Hinwegzuarbeitende ist.

(Auch über diesen spekulativen Hauptpunkt herrscht in der Hegelschen Schule noch einige Verwirrung. Während man einerseits nämlich dort nachdrücklich einschärft, daß das Allgemeine nur als Concretes wirklich, — mithin als Allgemeines für immer abgestreift und verzehrt ist, und während jene vollkommen Recht behielten, wenigstens von unserer Seite jeder Grund zu einer wesentlichen Differenz damit verschwunden wäre, falls sie solche Einsicht festzuhalten und wirklich Ernst mit ihr zu machen wüßten: so fallen sie doch immer wieder in ihren Aberglauben an das so eben ausgetilgte Abstrakte zurück. Sie behaupten nämlich — um die Worte einer sonst verdienstvollen Charakteristik der Hegelschen Philosophie anzuführen — dann doch wieder: „daß eigentlich nur jene (abstrakten) Kategorien das Wahre, Unsterbliche und Unvergängliche in allen Wesen und Dingen seien und ausmachen" *); wonach es also auch hier nur bei dem Begriffe des schlecht Endlichen, des unendlichen Gesetzt- und Aufgehobenwerdens, daher beim Siege des abstrakt Allgemeinen sein Bewenden hat, das über jede einzelne Selbstgestaltung und Verwirklichung „unendlich hinübergreift.")

222.

Die denkende Begründung des Endlichen aus dem Absoluten (§. 217.) macht nun die dialektische Deduktion der Kategorien aus (§. 220.), welche jedoch über den gegenwärtigen Standpunkt des Systemes hinausfällt, und den Inhalt des folgenden Theiles, der Ontologie, bildet. Nach jeder dieser Kategorien wird sich indeß das Verhältniß

*) Gabler's Rec. von Hegel's Encykl. der phil. Wissensch. in den wissensch. Jahrb. März 1832.

des Absoluten und Endlichen in einem besondern Begriffsausdruck bestimmen lassen, woraus sich die einzelnen philosophischen Standpunkte, die möglichen Systeme der Philosophie, ergeben, welche nun an dem Faden der dialektischen Ergänzung der Kategorien fortschreitend, damit aber vom Abstrakten zum immer Concretern sich entwickelnd, und jenes Verhältniß des Endlichen zum Absoluten darin immer vertiefend und verlebendigend, endlich auch hier in der allergänzenden Schlußkategorie, als in der Totalität aller Kategorien und dem Ausdrucke der Wahrheit zusammenlaufen. (§. 220.) Alle Denkverhältnisse, vor allen das Urverhältniß zwischen dem Absoluten und Endlichen, erhalten erst dadurch ihren höchsten Ausdruck, daß sie vom Standpunkt der Kategorie der Wechselwirkung betrachtet werden. Erst darin ist der Widerspruch, der ihnen allen auf den vorhergehenden Standpunkten noch anhaftete, und das Denken eben hinwegtrieb von ihnen, ausgetilgt. Er existirt nur im einseitigen Denken derselben, auf einem untergeordneten Standpunkte, nicht in der Sache selbst.

223.

So wie nämlich im Denken alle Kategorien von selbst in ihre höchste Ergänzung zurückstreben, also auch in ihnen der Widerspruch sich ewig aufhebt und ausgleicht, so ist der Proceß alles Wirklichen eben nur die unendliche Bethätigung und Gegenwart der Wechselwirkung; worin der Widerspruch nur als Moment schon erlangter Ergänzung, nicht aber als Widerspruch gesetzt ist. Nur das einseitige, in irgend einer untergeordneten Kategorie und deren Auffassung verweilende Denken bringt den Widerspruch in die Dinge, der in ihnen gar nicht da, vielmehr ewig ausgeglichen ist in ihrer lebendigen (am Vollkommensten in ihrer

selbstbewußten) Wirklichkeit. Alles Leben der Schöpfung, alles Einigen und Sondern, Anziehen und Abstoßen, Suchen und Fliehen ist nur die immer neue Bethätigung jener Wechselwirkung, damit aber die thatkräftige Überwindung und Vernichtung jeder Einseitigkeit und des darin erscheinenden Widerspruches. (Dies ist es, was man nur zu abstrakt die Polarität in den Dingen genannt hat: Alles sucht sich aus seinem Gegensatze gegen das Andere zu ergänzen, und das stets bewegliche und darin doch gerade ewig bestätigte und befriedigte Gleichgewicht in sich herzustellen. Die chemischen, unendlich sich verbindenden wie entbindenden Wahlverwandtschaften, im höhern organischen Leben die Assimilation und Sensibilität, jene das Fremde sich aneignend, diese durch Empfindung mit ihm in Einigung tretend, endlich zu allerhöchst im Bewußtsein der Gegensatz zwischen Innen- und Aussenwelt, der sich dennoch im Erkennen ewig in's Gleiche setzt, — Alles ist nur die Herstellung der Wechselwirkung in sich selbst. Nicht der Widerspruch, sondern der unendlich überwundene Gegensatz, das sich ergänzende Suchen und Finden, die Liebe, ist der innere Puls der Welt.)

Anmerkung. Aus diesen Sätzen ergiebt sich, warum wir uns auch gegen eine andere charakteristische Behauptung der Hegelschen Philosophie erklären müssen, welche uns gleichfalls nur, als ihrer eigenen Konsequenz widerstreitend, als ein Haften an der bloßen Negativität und der Kehrseite ihres wahren Resultates erscheint. „Alles Endliche, behauptet sie, ist ein Widerspruch, und es giebt Nichts, woran nicht der Widerspruch nachgewiesen werden könnte, welcher es eben aufhebt." — Wenn jedoch das Denken des Widerspruches in der That als einseitiges und durchaus endliches erkannt worden ist, wie er sich

denn als Princip des endlichen, unwahren Denkens uns erwiesen hat; so kann er nicht als letztes Resultat, als das Wahre, was in Allem ist, und Alles seinem Untergange entgegenführt, als der eigentliche Puls und das dialektische Bewegungsprincip an den Dingen wie im Denken, übrig bleiben, sondern er ist überall nur einseitiger Moment, der das Denken zur Ergänzung desselben, als der Wahrheit und Wirklichkeit der Sache, forttreiben soll; ein isolirt Festgehaltenes, das sich ewig aufhebt, um nur in seiner Ergänzung, der Wahrheit, und als Moment derselben zu existiren. Mit jener falschen Auffassung des Widerspruches hängt bei Hegel nun auch die einseitige Ansicht von der Bedeutung der Dialektik zusammen. Er faßt sie überall nur nach der Einen, negativen Seite, als das Hervorarbeiten des Widerspruches, womit es bei der Aufhebung des also Widersprechenden als Resultat verbleibt; und dies ist es, was das Kreatürliche hier zur schlechten Endlichkeit, zum unendlich Aufgehobenen macht. — Aber dabei bleibt die andere Seite unausgesprochen, daß die Dialektik, indem sie den Widerspruch aufhebt, und als ein bloß Erscheinendes, aus einseitiger Auffassung der Wahrheit Hervorgehendes erkennt, damit vielmehr ihn abstreift und überwindet, um in dem nicht Widersprechenden, seiner Ergänzung, die Wahrheit zu haben. Das Resultat ist also allerdings der aufgehobene Widerspruch, aber nicht als seine unendliche Negation, sondern als die daraus hervorgegangene positive, vom Widerspruch der Abstraktion befreite, concrete Wirklichkeit.

224.

Aber selbst auf dem Standpunkte des dialektischen Denkens bleibt noch eine Einseitigkeit zurück, deren Über-

windung das Bewußtsein erst in sich vollendet, und unsere Untersuchung abschließt. Es hat sich hier bis zu seinem Gipfel, dem spekulativen Erkennen, emporentwickelt und darin isolirt: damit stehen ihm seine Vorzustände und bedingenden Momente, Anschauen, Vorstellen rc. nur noch gegenüber. Das spekulative Erkennen faßt sich noch als die einzige Form der Wahrheit, und der Zwiespalt im Bewußtsein, wie der Gegensatz zwischen dem apriori und aposteriori bleibt damit in ganzer Kraft. Doch es hat nicht bloß den erreichten Gipfel festzuhalten, sondern das Resultat der ganzen vorhergehenden Theorie zusammenzufassen, d. h. das Selbstverständniß des Bewußtseins, das wir in der bisherigen Untersuchung vollzogen und begleiteten, hat sich, zurückgreifend und seine vorhergehenden Momente zusammenfassend, hier zu vollenden. — Das Bewußtsein nämlich in allen Formen, nicht lediglich als spekulatives Denken, hat sich erkannt als in der Wahrheit, der Offenbarung Gottes. (§§. 206. 207.) Es hat nur Eine Welt und Realität, welche ihm auf allen Stufen seiner immanenten Entwicklung gegenwärtig bleibt. So ist also auch das unmittelbare Bewußtsein — die Anschauung — in ihrer Realität gerechtfertigt, weil verstanden: sie ist die unmittelbare Auffassung der Wirklichkeit jener Offenbarung, in ihrer absoluten Gegenwart und ewig neuen Lebendigkeit. So ist auch die Sinnenwelt nicht mehr der Sinnenschein, wenn man nur nicht haften bleibt bei der Endlichkeit einzelner erscheinender Dinge, abgerissener Scheinrealitäten, von denen die reine Anschauung Nichts weiß, sondern nur das noch einseitige, (endliche,) nicht durchgeführte Denken. — Es ist wie Eine Welt, — die göttliche Offenbarung, die Alles ist — so auch nur Eine Erkenntniß derselben, in Anschauung,

wie in Denken, welche beide, weil Eins in der Wurzel (indem alles Bewußtsein Denken, oder abstrakt ausgedrückt: Erkennen des Ewigen als des allein Wirklicheu ist) sich innerlich ergänzen.

Dies erhebt uns zum dritten, allversöhnenden, mithin höchsten Standpunkt des Bewußtsein:

3. Das spekulativ anschauende Erkennen.

225.

Damit repräsentirt die Anschauung jedoch zugleich eine spekulative Seite: sie bringt das Princip der Individuation (der guten Endlichkeit; §. 222. Anmk. und §. 226.) auf unmittelbare Weise zu seinem Rechte und zur Anerkenntniß, welche dem spekulativen Denken, indem dieses die Seite des reinen Begriffes festhält, zunächst zu entschlüpfen droht, und die es nur in seiner höchsten Vollendung spät und mühsam sich zu gewinnen weiß. (Wer in der Anschauung verweilt, der bleibt damit immer in der Wahrheit, weil sie das allgegenwärtig Wahre, die Offenbarung Gottes, wenigstens in irgend einer seiner Bethätigungen und Verwirklichungen auffaßt, während das Denken, indem es sich durch Entwicklung erst zur Wahrheit zu vollenden hat, auf diesen Zwischen- und Vermittlungsstufen, die Krisis der innern Selbstentzweiung und des Abfalls von der Wahrheit zu bestehen hat.) Wie aber das spekulative Denken über das schlecht Endliche und seinen Widerspruch hinausgelangen muß zur Erkenntniß der guten, positiven Endlichkeit, der Individualität, in jenem bloß Erscheinenden; so ist diese Ergänzung im Bewußtsein selbst schon ursprüng-

lich vollbracht, indem das spekulative Erkennen, zugleich doch das anschauende, im unendlich Individuellen sich ergehende, bleibt. Sich also ganz umfassend und erkennend, wie es ist, befreit sich das Bewußtsein damit von seiner letzten Einseitigkeit, und kehrt zur tiefsten Eintracht und zur unendlichen Lebendigkeit des von Seiten des Begriffes wie der Anschauung befriedigten und sich verstehenden Erkennens zurück.

226.

So ist auch Gott auf dieser Stufe nicht mehr ein Jenseitiges, der Gegenstand einer ewig nur suchenden, nie in sich gesicherten und befriedigten Sehnsucht (§. 215.), sondern die allgegenwärtige, urgewisse Wahrheit, weil das in allem Bewußtsein unendlich sich Offenbarende: — einziger, aber damit unendlicher Gegenstand alles Erkennens. — Doch ebenso wenig ist er bloß das Allgegenwärtige, abstrakte Allmacht und unendliche Negativität, an welcher sich alles Individuelle bricht und in die es ewig zurückgenommen wird; vielmehr ist auch diese abstrakte Auffassung hier durchdrungen und überwunden. Gott ist als die Urpersönlichkeit, — als Selbst- wie All-Bewußtsein erkannt, wodurch sein Schaffen nicht der absolute Proceß des Setzens und Zurücknehmens eines Endlichen, und dies Endliche selbst gar nicht mehr übrig bleibt. Die Schöpfung (das „Universum") ist vielmehr die Verwirklichung des unendlich individualisirten Gedankens Gottes, oder der Eine Urgedanke, der doch unendlich gegliederter wie geordneter, absolutes System (κόσμος) ist. Darin sind die einzelnen Dinge eben als individuelle befaßt: die Uranlage, aus der sie sich entwickeln, ist der schöpferische Gedanke in Gott, aber nicht als abstrakter All-

gemeinbegriff (gleich als wenn Gottes Geist so dürftig wäre, daß er nur nach Abstraktionen und bloß in ihrer Urform und in allgemeinem Umriß die Dinge dächte;) sondern als unendlich concreter, damit aber ebenso unendlich in das Ganze hineingebildeter, indem auch hier die Kategorie der Wechselwirkung, als die eigentliche Wahrheit, zu ihrem Rechte gelangt. Und diese Individualität, die Uranlage aus Gott ist die unaustilgbare, allen Wechsel überdauernde Wurzel aller Weltwesen, deren immer höhere Entwicklung in jenem Wechsel eben das Leben der Schöpfung und das ausmacht, wodurch sie Gott in sich offenbaren, dadurch aber Eins mit ihm bleiben. (Dies ist der Sinn des Satzes, den wir als den charakteristischen Grundzug unserer Ansicht sonst schon ausgesprochen haben: Alles ist individuell (persönlich), Gott wie die Kreatur; — eine Grundansicht, wie sie sich auf diesem Standpunkte des Erkennens unmittelbar ergiebt, die jedoch ihre vollständige Durchführung und Bewahrheitung erst in der Ontologie finden kann, welche hiernach als die systematische Entwicklung dieses Erkenntnißstandpunktes zu bezeichnen ist.)

227.

Daran hat sich der gleichfalls noch abstrakte Begriff der Selbstoffenbarung Gottes in Welt wie in Bewußtsein tiefer entwickelt: sie ist die Auswirkung des göttlichen Gedankens als Welt, (Universum); und wir, dieselbe erkennend, sind das (nachbildliche) Bewußtwerden, Nach-Denken derselben, gleichwie sie von Gott vor- oder urgedacht ist. Wir erkennen nur insofern uns selbst wie die Dinge nach ihrem Wesen, als wir Theil haben an der Urerkenntniß, durch die Alles ist. Das Subjektive in uns kann die Objektivität in den Dingen nur dadurch über-

winden und sich aneignen, weil sie in Gott schon überwunden, oder vielmehr gar nicht vorhanden ist, weil es ein todtes Sein, ein chaotisch dunkles, von Bewußtsein ursprünglich nicht durchdrungenes und darin erschaffenes Objekt gar nicht giebt, weil Alles göttlicher Gedanke ist. — (So hat das durch die ganze bisherige Untersuchung sich hindurchziehende Problem: Wie Subjektives und Objektives, Welt und Bewußtsein übereinstimmen; nach der Behandlung desselben auf den verschiedenen Standpunkten des Erkennens, hier endlich seine höchste Lösung erhalten: Wir erkennen die Dinge, weil sie Gottes Gedanken, in seinem Bewußtsein vorgedacht sind, wir jedoch selbst Bewußtsein, obgleich kreatürliches, sind. Durch jenes haben wir überhaupt Theil an der Wahrheit des göttlichen Bewußtseins, erkennen in seinem Lichte, indem wir seinen Gedanken in den Dingen nachforschen, welche die einzige Realität und Wahrheit sind. Dies dagegen, — die Kreatürlichkeit unseres Bewußtseins, — bindet unser Erkennen an eine Entwicklung innerhalb gewisser (von uns nachgewiesener) Schranken und Gegensätze, und wirft es in die Form einer äußern Unendlichkeit des Untersuchens und Sichvervollkommnens auseinander.)

Anmerkung. Diese Theorie, je positiver sie hier ausgesprochen worden, dürfte um so mehr nur als eine trübe, mystische Ansicht erscheinen, oder wohl gar als eine „Hypothese“, um die Einheit des Subjekt-Objektiven zu erklären; je weniger man daran gewöhnt ist, das Höchste und Tiefste, (was sonst nur als Gegenstand des Glaubens oder der Ahnung, etwas Fernes und Überschwängliches bleibt,) im Unmittelbaren und Nächsten wirklich vor sich zu sehen und darin wiederzuerkennen. Und so möchte es

allerdings einiger Zeit bedürfen, bis diese einfache Lehre, eben um ihrer Einfachheit willen, Anerkenntniß findet. Dennoch ist sie nicht eine neue, noch enthält sie etwas Paradoxes, außer für diejenigen, welche, was sie im Besondern sind und anerkennen, nicht zur allgemeinen Erkenntniß zu erheben, d. h. nicht zu denken vermögen. Sie spricht vielmehr nur das allgemeine Bewußtsein und die Konsequenz desjenigen aus, was dem Glauben wie dem Erkennen, was allem Triebe der Forschung als bewußtloses Princip und Voraussetzung zu Grunde liegt. Was wir in den Naturdingen als die ihnen eingepflanzte Weisheit, als die in ihnen wirkliche und gegenwärtige göttliche Vernunft anerkennen müssen; was wir in den Fügungen der Geschichte als göttliche Vorsehung erkennen oder glauben: dies ist eben nur die unmittelbare Anerkenntniß von der Allgegenwart des göttlichen Geistes, d. h. das ursprüngliche Bewußtsein, daß in Allem die Gedanken Gottes das einzig Wirkliche und Gestaltende sind. Und wenn der Glaube der Alten in der Natur, in allem Unwillkührlichen ein vorbedeutendes Symbol, die Enthüllung einer besondern göttlichen Absicht sah, was, in dieser Beschränktheit gefaßt, freilich zum Aberglauben herabsank; so liegt doch auch darin die tiefe Zuversicht, daß sie sich in einem unmittelbaren Verhältnisse, in absolutem Verkehr mit dem göttlichen Geiste wußten. Dies ist zugleich der verborgene Grund aller Begeisterung des Erkennens, der ahnungsvolle Reiz, der alle Forschung begleitet: nicht das Einzelne ist es, was wir erkennen wollen, sondern die Spur des schaffenden Geistes in ihm, irgend einen Zug aus jenem Urbilde der Welt (§. 226.), welches in Gott ist. Und so strebt alle Theorie mit Bewußtsein oder bewußtlos, nur Gott in der Wirklichkeit (Selbstoffenbarung) seiner Gedanken zu erkennen: dieser

Geistesverkehr mit ihm in seinen Werken, (wie auch irdischer Weise nur darin ein erhabener Geist uns objektiv wird und Stand hält,) ist der einzige Trieb und die Lust alles Erkennens, wie sein einziger Inhalt.

228.

Hat sich nun nach dem Vorhergehenden alles Bewußtsein als Denken, das Denken selbst aber in seiner Entwicklung mit dem Resultate erwiesen: daß es die Aufhebung des Endlichen als solchen ist, um darin nur das Ewige als gegenwärtiges zu erkennen; hat sich jedoch das Ewige selbst als der unendlich sich offenbarende Geist gezeigt: so ist darin zugleich die höchste Vermittlung aller Erkenntnißstufen und entgegengesetzten Standpunkte des Bewußtseins gewonnen. Die Philosophie ist einestheils Theosophie geworden, Erkenntniß des göttlichen Geistes in der Abspiegelung seiner Werke; aber auch diesen Inhalt besitzt sie nicht ausschließend, oder als ein ihr allein zugängliches Erkenntnißprincip, sondern das Bewußtsein ist in allen Momenten nur das Erkennen jener unendlichen Selbstoffenbarung Gottes. — Damit schwindet zugleich noch der letzte Gegensatz zwischen dem apriori und aposteriori: Das wahre Erkennen, in Anschauung wie in Denken, läßt nirgends ein starres und todtes Objekt sich gegenüber, wodurch dies eben ein absolut Unerkanntes bliebe; sondern es ist wesentlich die immanente Genesis und darstellende Entfaltung des zu Erkennenden, die Erkenntniß seiner vor ihm sich entwickelnden Wahrheit. Wie nun die Spekulation eine dialektische Entfaltung des reinen Begriffes ist; so ist auch die rechte Erfahrung lediglich genetische Anschauung (§. 161.), Durcherleben und Entwickeln des Gegenstandes durch seinen ganzen Lebenslauf und dessen

Beziehungen. Darin stellt sich aber nicht das Einzelne als solches, sondern das Allgemeine, Ewige *in ihm* dar; was der Gegenstand nicht zufällig, sondern wesentlich, nicht als Einzelnes, sondern als Ewiges ist. Das Apriorische selbst ist darin das Unmittelbare, Gegenwärtige, und wird als solches angeschaut; und so hat die genetische Anschauung selbst spekulative Bedeutung, indem sie den ewigen Begriff (den schöpferischen Gedanken Gottes) im Unmittelbaren und dessen unendlicher Lebendigkeit vor sich hat, und dadurch die Ergänzung für das spekulative Erkennen wird. So kehrt die Philosophie, nachdem sie ihren immanenten Gang durch den reinen Begriff hindurch vollendet, zuletzt orientirt und versöhnt zur Anschauung des unmittelbar Wirklichen zurück, um in ihm die *Gegenwart* der göttlichen Offenbarung anzuerkennen, und aus ihrer ewig neuen und andern Selbstverwirklichung unendlich sich zu verjüngen und zu erfrischen.

Druckfehler.

Im ersten Bande.

NB. S. XIX. Z. 4. v. o. statt deutende Entwicklung l. denkende Entwicklung.

S. 196. Z. 14. v. o. st. Rechtswesen l. Rechtswegen.

NB. S. 298. Z. — v. o. st. Anschauung l. Ansehung.

Im zweiten Bande.

S. 89. Z. 5. v. u. statt das Bythos l. der Bythos.

NB. S. 172. Z. 8. v. u. st. am l. im.

S. 188. Z. 15. v. o. st. Kategorietafel l. Kategorientafel.

Druck und Papier von J. Wolf in Düsseldorf.

D. Kno

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Immanuel Hermann,

Grundzüge zum Systeme der Philosophie

Bd.: 1

Heidelberg 1833

Ph.sp. 276 o-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043192-2